محمد يوسف اللويشي

محمد يوسف اللويشي

جامعة الفاتح
كلية التربية

قسم
الفلسفة
والإجتماع

الحكمة

مجلة الدراسات الفلسفية والاجتماعية

•• الحقيقة الفنية

•• مقارنة بين كانط والغزالي

•• التكنولوجيا والإنسان

•• التغير الإجتماعي .. والشباب الليبي

العدد الثاني
السنة الثانية

ذو القعدة ١٣٩٧هـ
اكتوبر ١٩٧٧م

عيسى أبو يوسف اللويثي

الحكمة

مجلة علمية متخصصة فى الدراسات الفلسفية والاجتماعية . تصدر مرتين فى السنة عن قسم الفلسفة والاجتماع بكلية التربية

رئيس التحرير | دكتور ياسين عريبي

مدير التحرير | دكتور امام عبد الفتاح امام

هيئة التحرير

د . محمد علي أبوريان

د . حكمت أبوزيد

د . علي فهمي خشيم

د . قيس نعمة النوري

د . محمود حمدي زقزوق

د . باقر الحسني

المراسلات

المراسلات باسم مدير التحرير على العنوان التالى : مجلة الحكمة . قسم الفلسفة والاجتماع بكلية التربية ص . ب : ٢٥٥٨ طرابلس الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

والمجلة ترحب بما يرد اليها من دراسات وابحاث اصيلة فى مجال تخصصها .

والمقالات التى تنشر لا تعبر الا عن آراء اصحابها ويجوز اعادة طبعها بعد الحصول على موافقتهم .

عيسى أبو يوسف اللويثي

محمد أورخان ... البرغثي

محتويات العـدد

صفحة

كلمـــة ٩

القسم الاول ـ الدراسـات الفلسـفية ١١

اولا ـ مشـكلات فلسـفية : ١٣

١ ـ الحقيقة الفنية بقلم : دكتور فؤاد زكريا ١٥

٢ ـ هيجل .. وتاريخ الفلسفة بقلم : دكتورامام عبدالفتاح امام ٣٣

٣ ـ الحقيقة بين الـدين والفلسفة بقلم : دكتور حسن جراى ٧٩

٤ ـ تكافؤ أدلة أزلية العالم وحدوثه بقلم : دكتور يسن عريبى ٩٥
(مقارنة بين كانط والغزالى)

ثانيا ـ فى الفلسفة الاسـلامية والتصوف :

٥ ـ المعراج الصوفى لمحيى الدين بن‌عربى بقلم : د. عبد القادر محمود ١٢٩

٦ ـ مفكرو المسلمين والتأويل العقلى بقلم : سـعيد زايد ١٤٧

٧ ـ التصورالاسلامى للطبيعة بقلم : مصطفى لبيب عبدالغنى ١٦٣

صفحة

القسم الثانى ـ الدراسات الاجتماعيـــة : ١٧٧

اولا ـ فى النظـريات الاجتماعيـــة :

٨ ـ البحث الاجتماعى	د٠ باقر الحسنى	١٨١
٩ ـ التكنولوجيا والانســـان	د٠ محمد خيرى	٢٢٧
١٠ـ التغير الاجتماعى ٠٠ والشباب الليبى	د٠ على الحوات	٥٤٥
١١ـ التخلف والتطور فى المجتمعات النامية	د٠ أحمد الاحمر	٢٥٥
١٢ـ التصنيع كمعيار للتنمية الاجتماعية	د٠ محمدفائق عبدالحميد	٢٦٩

ثانيا ـ فى البحوث الاجتماعية الميدانية : ٢٨٩

١٣ـ الانسان العربى وعلم الاجتماع الحضرى	د٠ أحمد النكلاوى	٢٩١
١٤ ـ التغير الثقافى والسنن الاجتماعية فىالريف	د٠ جلال مدبولى	٣١٧
١٥ـ ملامح شخصية المرأة البدوية (الحلقةالثانية)	د٠ حكمت أبوزيد	٣٣١
١٦ـ عالم الــكتب		٣٨٣

كلمة

بين يديك العدد الثانى من مجلتك : (الحكمة) ، مجلة الدراسات الفلسفية والاجتماعية ، وكما قلنا فى العدد الاول ليس الهدف من اصدارها مجرد نشر مجموعة من المقالات والابحاث أو الدراسات فى ميدان الفلسفة والاجتماع ، وانما الهدف هو انشاء حلقة اتصال أو رابطة للحوار يلتقى فيها أساتذة الفلسفة والاجتماع ليفكروا معا بصوت مسموع .

والحق ان الاستجابة لهذه الفكرة كانت رائعة من القراء والكتاب فى آن معا ! فقد التهمت الاسواق ما طرح فيها من نسخ فى أيام معدودات ، وكان الاقبال عليها من جمهور القراء ، رغم طابعها الاكاديمى البارز ، شديدا وملحا حتى أن من القراء من أرسل الينا يطلب أن نيسر له سبيل الاشتراك فى جميع الاعداد المقبلة ، ويعرض ان يدفع الاشتراك سنويا ومقدما ! ولقد كان ذلك من العوامل القوية التى شدت أزرنا ودفعتنا الى الامام وجعلتنا نمضى فى مواصلة الطريق .

أما بالنسبة للكتاب فقد استجاب من الزملاء نفر غير قليل للفكرة التى طرحناها فى العدد الماضى ، فأرسلوا الينا مقالاتهم وبحوثهم ودراساتهم ، بل منهم من بعث الينا بأكثر من بحث قيم ووعدنا بأبحاث أخرى فى الطريق ! ونحن بدورنا نعدهم أن تصدر هذه الابحاث تباعا فى الاعداد القادمة .

وهناك زاوية أخرى تعبر أيضا عن مدى استجابة الزملاء لهذه المجلة الوليدة وما تطرحه من أفكار ، وقد تجلى ذلك فى استجابتهم لفكرة اعداد دليل للتعارف ، فقد أرسل الينا الكثير من الزملاء العاملين فى حقل الفلسفة والاجتماع البيانات التى طلبتها المجلة . وسوف نبدأ فى اعداد هذا الدليل ابتداء من العدد الثالث باذن الله .

ونظرا لما لمسناه من اقبال وتشجيع فاننا نطرح فى هذا العدد فكرتين جديدتين :

الاولى : هى انشاء جمعية فلسفية تربط بين أساتذة الفلسفة والاجتماع على مستوى الوطن العربى يطلق عليها اسم (جمعية الفلسفة الاسلامية)

دون ان يفهم من هذه التسمية أية محاولة لاستبعاد أى لون من ألوان التخصص فى الحقل الفلسفى • وانما كان اختيارنا للاسم لاسباب منها ان المشتغلين بالفلسفة فى الوطن العربى معنيون بالفلسفة الاسلامية بطريقة أو بأخرى بوصفها تمثل جانبا هاما من جوانب تراثنا العربى من ناحية ، فضلا عن انها تأثرت تأثرا قويا بالفلسفة اليونانية من ناحية أخرى ، وبالتالى فكل من اهتم بدراسة هذه الاخيرة اهتم لا محالة بدراسة أثرها فى الفلسفة الاسلامية ، كما انها مهدت من ناحية ثالثة للفلسفة الحديثة ، ومن هنا فان كل من انشغل بالفلاسفة المحدثين لامندوحة له عن الانشغال بالفلسفة الاسلامية • واخيرا فان الفلسفة الاسلامية تفيد الباحثين جميعا فى كافة المجالات ، فى مجال بالغ الاهمية والحيوية والتعقيد ألا وهو موضوع المصطلحات وتعريبها حيث يجدون فى هذه الفلسفة معينا لاينضب، فضلا عما تقدمه من حلول للمشكلات الاجتماعية المختلفة التى يعانى منها الان مجتمعنا العربى •

والفكرة الثانية التى نطرحها فى هذا العدد هى التحضير لعقد مؤتمر فلسفى يعقد فى مدينة طرابلس بالجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية فى ديسمبر عام ١٩٧٩ يسهم فيه المشتركون ببحوثهم ودراساتهم وآرائهم وأفكارهم ، مما يعمل على تنشيط فكرنا العربى وتغذيته باستمرار بالافكار التى تساعده على النمو والبقاء •

ونحن نأمل ان يقابل الزملاء فى كافة أرجاء الوطن العربى ، هاتين الفكرتين بمثل ما قابلوا به فكرة المجلة نفسها فيكتبوا الينا بما يعن لهم من آراء ومقترحات فى هذا الصدد •

والله يوفقنا جميعا لما فيه خير أمتنا ؟

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة
مكتبتي الخاصة
على موقع ارشيف الانترنت
الرابط
https://archive.org/details/@hassan_ibrahem
https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

القسم الأول

الدراسات الفلسفية

أولا مشكلات فلسفية

محمد أبو يوسف الدويشي

الحقيقة الفنية

د. فؤاد زكريا

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة عين شمس

عرفت الانسانية منذ أقدم عصور الفكر ثلاث قيم كانت تعدها أهدافا ينبغى أن يسعى الانسان الى تحقيقها فى نفسه وفى العالم المحيط به بكل ما يملك من طاقات : هى قيم الحق والخير والجمال • وكان هذا التقسيم الثلاثى للقيم الانسانية الكبرى مبنيا على نظرة متكاملة الى طبيعة الانسان الروحية ، التى لا تكتمل مقوماتها الا اذا كرس الانسان حياته من أجل اكتساب الحقيقة فى العلم ، وتوخى الخير فى التعامل مع الغير ، وبحث عن الجمال فى الطبيعة والفن ، وهكذا كانت هذه القيم الثلاث تناظر ثلاثة أنواع رئيسية من النشاط الروحى للانسان : العلم ، والاخلاق ، والفن • واذا كانت ضروب النشاط هذه جديرة بسعى الانسان واهتمامه حتى تتكامل شخصيته ، فانها فى الوقت ذاته تعبر عن ثلاثة مسالك متباينة ، لكل منها طابعه الخاص ، مع تضافرها جميعا فى تكوين شخصية الانسان • وهذا معناه أن البحث عن الحقيقة شىء ، والبحث عن الجمال شىء آخر ، وان الانسان اذا كان يستهدفهما معا ، فانه يسلك لكل منهما طريقا مستقلا ، لا يكون فيه مجال للالتقاء بينهما •

هكذا تطرح المشكلة تقليديا على أساس ان الحقيقة لا تتداخل مع الفن ، وان كليهما ضرب مستقل من النشاط الروحى للانسان • ولو أننا حللنا طبيعة كل نوع من نوعى النشاط هذين لوجدنا مبررات قوية لهذا الفصل التقليدى بين الحقيقة والفن • فحين نمعن النظر فى طبيعة البحث عن الحقيقة ، ونقارنه بالبحث عن الجمال ، نستطيع أن نجد بينهما فوارق أساسية ، سوف أبدأ مقالى هذا بالاشارة الى أهمها :

● حين نبحث عن الحقيقة نتجنب ، قدر استطاعتنا ، استخدام الخيال • بل أن الحقيقة والخيال ، فى تعبيراتنا الشائعة ، ضدان لا يجتمعان • وحتى حين نقول : (ان الحقيقة قد تكون أغرب من الخيال) فان هذا القول ، الذى يبدو ظاهريا أنه يقرب الحقيقة من الخيال فى مجال الغرابة والخروج عن المألوف ، يؤكد بطريقة ضمنية وجود تضاد أساسى بينهما • على أن الخيال هو دعامة الفن ، وهو الملكة الاساسية التى نمارسها فيه • وفى مقابل ذلك فاننا ، فى سعينا الى الحقيقة ، نستخدم ملكة الاستدلال العقلى ، واذا استخدمنا الحواس فى المشاهدة والملاحظة فانا نحرص على أن تكون حواسنا ، أو امتداداتها فى آلات الرصد أو التكبير أو التصغير ، مطابقة للواقع وملتزمة به التزاما كاملا • ولو فعل الفنان ذلك لضاع منه كل ما هو مميز له:

اذ ان الالتزام بالواقع ، الذى هو فضيلة فى حالة السعى الى الحقيقة واكتساب العلم ، يغدو مظهر نقص وعلامة ضعف حين يكون هدفنا هو خلق عمل فنى يتسم بالجمال • فالفنان صاحب خيال واسع قبل كل شيء ، أو لنقل على الاصح ان الحد الفاصل عنده بين الخيال والواقع يختفى لكى يحل محله تداخل وتشابك بينهما • فهو ينظر الى الواقع بعين الخيال ، ويضفى على صوره ورؤاه الخيالية كيانا واقعيا ، ويجسم أخيلته كما لو كانت حقائق فعلية تروح وتجيء على مسرح الحياة •

● ويترتب على الفارق السابق أن سعى الانسان الى الحقيقة يجعله مقيدا وملتزما بما هو موجود ، على حين أن سعيه الى الجمال من خلال الخيال هو سعى حر طليق • فالعالم الذى يبحث عن حقائق الاشياء لابد له أن يخضع نفسه لنظام صارم دقيق ، يتخلى فيه عن أهوائه وعن ميوله الذاتية لكى يدرس الظواهر كما هى ، لا كما يريدها أن تكون • وبعبارة أخرى فانه يخضع عقله لطبيعة الظاهرة التى يدرسها ، ويدربه على أن يراها على ما هى عليه ، بحيث يكون قانون الظاهرة نفسها هو هدفه ومبتغاه ، وعلى العقل أن ينحنى دائما أمام الضرورة الحتمية الكامنة فى الاشياء •

أما الفنان فقانونه الوحيد هو الحرية • وهو يتعمد ان يخالف النظام الفعلى للاشياء ويصورها على نحو مغاير لما هى عليه بالفعل ، وربما خلق لنفسه ، فى مجال فنى معين، عالما خاصا به ، يخالف كل ما هو موجود فى عالم الطبيعة • فالفنان الموسيقى مثلا يخلق لنفسه عالما خاصا من الاصوات المتآلفة ، عن طريق الالات الموسيقية ، التى تصدر عنها أصوات لا وجود لمثلها فى الطبيعة ، ويتحرر بذلك من قيود الصوت الطبيعى ، الذى هو عادة خشن ، محدود ، يسير على وتيرة واحدة ، لكى يخلق لنفسه عالما كاملا من الاصوات المتآلفة ، ذات الامكانات الهائلة ، ويتحرك فى هذا العالم بحرية تامة يتجاوز فيها كل ما تقدمه اليه الطبيعة •

وبالمثل فان الشاعر أو الروائى حين يمسك بقلمه وأمامه صفحة بيضاء لم يبدأ بعد فى تدوين شيء فيها ، يكون فى موقفه هذا رمزا لحرية الفنان الكاملة : فالورقة أمامه خالية من كل شيء ، وهى لا ترغمه على أن يكتب فيها شيئا بعينه ، بل ان له الحرية التامة فى أن يكتب أى شيء ، أو فى ألا يكتب شيئا • انه يستطيع ان يخلق على الورق عالما كاملا من صنعه هو ، دون أن يقيده أو يحد من حريته شيء • فهو فى هذا المجال السيد الاوحد ، الذى لا يخضع لقانون • وشتان ما بين موقفه هذا وموقف العالم

الذى تقيده قوانين الطبيعة الثابتة ، ولا يتحرك عقله الا فى عـالم من الضرورة والحتمية لا يملك الا ان يعبر عنه كما هو ، دون أن يضـيف اليه من عنـده شـــيئا ٠

● فى هذا العالم الذى تسوده الضرورة الشاملة ، يتعين على كل من يسعى الى كشف الحقيقة أن يكون موضـوعيا فى تفكيره ، موضوعيا فى نظرته الى الظواهر التى يبحثها ٠ فالعالم الـذى ينشد الحقيقة ينبغى عليه أن يتخلى عن أهوائه وميوله الذاتية ، بل انه قد يجـد لزاما عليه أن يسـير فى طريق (مضاد) لذلك الذى يتجـه ميله اليه ٠ وكم من عالم تخلى عن فرض أثـير لديه ، كونه بعد مشقة وجهد اســتغرق منه ســـنوات عديدة من البحث والتفكير ، لان (واقعة) بسـيطة ظهرت أمامه وكذبت هذا الفرض ٠ ولو ترك نفسه على سجيتها لتجـاهل هذه الواقعة العنيدة كيلا يتخلى عن نتاج عمله الشاق ، وهذا بالفعـل ما قد يفعله عالم ضـئيل الشأن ٠ أما العالم الـكبير فانه يرفض أن يتجاهل ما هو مضـاد لتفـكيره ، بل يوليه اهتماما كبـيرا ، ولا يجد غضاضة فى أن يراجع خطواته السابقة كلها ، ويبدأ طريقه الشـاق من جديد ، اذا تأكد ان الفرض الـذى كونه يتعارض مع أبسـط الوقائع ٠ وهكذا يعود العالم نفسه على الموضوعية ، ويتخذها قاعـدة أساســية لاخلاقه العلميـــة ٠

وبالمثل فانه يتخذ موقفا موضوعيا ازاء الظـواهر التى يبحثها ، والتى توجد خارجه ٠ فهذه الظواهر كلها فى نظره متساوية ، بمعنى أنه لا يقحـم تفضيلاته الشخصية وميوله الذاتية عند بحثه عن حقيقة الاشياء ٠ ولو وجد شخص يبدى اهتماما خاصا ببحث نبات معـين لانه يفضل لون زهـرته مثلا مثلا ، لما كان فى سلوكه هذا عالمـا بالمعنى الصحيح ٠ فالبحث عن الحقيقـة يستلزم وضع الظواهر على قدم المساواة ، فى صف أفقى لا تعلو فيه واحدة على الاخرى الا بقدر ما تفيد فى الكشف عن القانون العام الذى يحكمها ٠

وعلى العكس من ذلك نجد الفنان ، بالقياس الى العـالم ، منحـازا ، عاطفيا ، وربما هوائيا ٠ وكم من فنان عظيم ــ وخاصة فى عصرنا الحاضر ، عصر أجهزة الاعلام المنتشرة على نطاق عالمى ــ يفرض على النـاس نزواته الخاصة ويتناقلها هؤلاء الناس دون أى استياء ، وكأنها جزء مما يدينون به لفنه العظيم ٠ وبالمثل فهو فى معالجته لموضـوعاته لا يضعها أبدا على قـدم المساواة ، بل انها تتخذ أمامه ترتيبا رأسيا ، ويكون لبعضـها عنده أفضـلية مؤكدة على البعض الاخر ٠ وهكذا يحـل (التفضيل) فى كل سعى الى الجمال الفنى ، محل (الموضوعية) ، وتختفى المساواة بين الظواهر لان الفنان بطبيعتـه

منحاز . بل ان متذوق الجمال ذاته يتخذ من (التفضيل) معيارا أساسيا : فهو لا يقيس الاعمال الفنية بالمقاييس المتعارف عليها في العلم ، وانما يضعها في ترتيب هرمي ، ولا يقبل أي اعتراض على هذا الترتيب لان الاذواق - في رأى الكثيرين - لا مقياس لها . وما يفضله الواحد قد لا يكون مفضلا عند الآخر ، دون أن يكون لاى منهما الحق فى أن يفرض تفضيلاته الخاصة على الآخر .

● ولعل أحدا لا ينكر أن سعينا الى الحقيقة لا يصل الى غايته الا اذا استطعنا ان نستخلص من الظواهر قانونها العام . فالعالم الذى ينشد معرفة خصائص السوائل ، مثلا ، لا يهمه هذه الكمية المحددة من السائل أو تلك ، وانما يتجه جهده الى استخلاص نتائج عامة عن طبيعة السوائل كلها ، كأن يعرف ، على سبيل المثال ، لماذا هى مرنة على حين أن الجوامد صلبة ، ولماذا تنتشر فيها الحرارة بشكل متساو ، الخ .. ولقد أدرك المفكرون والفلاسفة هذه الحقيقة منذ أقدم العصور ، فقال أرسطو كلمته المشهورة .: (لا علم الا بما هو عام) ، وظل من السمات الاساسية للعلم منذ ذلك الحين أن العالم يترك الحالات الفردية والجزئية والصفات العرضية جانبا ، ويستبقى من الظواهر ما هو مشترك بينها . ولا جدال فى أن هذا العنصر المشترك سيكون شيئا أقرب الى التجريد ، اذ أن القانون العام للظاهرة لابد ان يكون ذا طبيعة مجردة ، تتخذ فى أغلب الاحيان صبغة رياضية .

وعلى العكس من ذلك نرى الجمال الفنى لا يتمثل فى شىء فردى ملموس . فالعمل الفنى يصور موضوعا معينا ، وحتى لو كان ذلك العمل ينتمى الى الاتجاه التجريدى المعاصر ، فان هذا التجريد يتخذ بدوره صبغة ملموسة ، بدليل انه يعبر عن نفسه من خلال خطوط أو أشكال أو مساحات لونية محددة ندركها بحواسنا .

وهكذا تختلف الحقيقة عن الجمال فى أن مقر الحقيقة هو العقل ، على حين ان الجمال يتمثل فيما ندركه بحواسنا ، أى فى موضوع محدد ملموس يقع خارج الانسان .

● وأخيرا فان العالم الباحث عن حقيقة الاشياء يجد نفسه مضطرا الى القيام بتحليل لموضوعات بحتة وتجزيئها الى عناصرها الاولية ، كيما تصبح مفهومة على نحو أفضل . فالظواهر التى يبحثها العالم لا تظل على ما هى عليه فى الطبيعة ، وانما يقوم بتحليلها عقليا أو ماديا على نحو تفقد معه طابعها الاصلى ، وقد يصعب علينا ان نتعرف عليها بعد أن فقدت وحدتها الاصلية ، وأصبح الكل المتماسك مجموعة من العناصر المفككة .

غير ان هذا التفكيك والتجزئ شيء لابد منه لكي يتمكن العالم من فهم الظواهر المعقدة المتشابكة ، اذ أن تحويل الشيء المعقد الى بسائطه هو الذى يتيح معرفة تركيبه بدقة ، والوصول الى القانون المتحكم فيه ٠

وربما كانت هذه الصفة هى أكثر الصفات تمييزا للحقيقة العلمية عن الجمال الفنى ٠ ذلك لان الفنان لا يعمد أبدا الى التحليل ٠ وهو لا يسعى أصلا الى الفهم أو كشف القانون ، وانما الفن ــ قبل كل شيء ــ خبرة و(تجربة) وفى هذه التجربة الفنية لا نتذوق الجمال الا اذا تركنا أنفسنا نستمتع بالعمل الفنى دون تحليل أو تشريح ٠ ولقد عبر الشاعر الالمانى العظيم (جوته) عن هذه السمة المضادة للتحليل فى التجربة الفنية بقوله : (ان كل نظرية شاحبة ، أما وجه الحياة فناضر مفعم بالحيوية) ٠ ويقترب من هذا المعنى القول المشهور (ان كل تشريح قتل) ٠ والمقصود هنا ليس المعنى المباشر ، الذى يتعين علينا فيه ان نقتل الضفدعة مثلا قبل أن نقوم بتشريحها ، بل المعنى غير المباشر ، الذى يؤدى فيه التحليل العلمى الى تشويه التجربة وضياع مذاقها المميز ٠ فلكى تستمتع بالجمال الفنى حقا ، ينبغى أن تترك هذا الجمال يسرى خلالك ويؤثر فى أعماقك ويغمرك من جميع الجوانب ، وينبغى ان تستغرق فى تأمله وفى تذوقه استغراقا تاما ٠ أما اذا بدأت تحلل، وتجزىء ، وتشرح ، فسوف يضيع منك قدر كبير من تجربة الجمال ٠ صحيح ان الناقد يقوم بمثل هذا التحليل والتشريح ، ولكنه يفعل ذلك فى وقت ، ويستمتع بالعمل الفنى فى وقت اخر ٠ وحتى لو كان من بين أولئك الذين يقومون بالامرين معا فى وقت واحد ، فانه هو ذاته يعترف بأن هذه مقدرة لا تتاح الا لقلة قليلة من البشر ، وبأن الاغلبية العظمى من متذوقى الفن لو جمعوا بين الاستمتاع والتحليل فى وقت واحد ، لفقدت تجربتهم الجمالية قدرا كبيرا من صدقها وأصالتها ٠

ان الاستمتاع بالجمال الفنى هو ، بعبارة أخرى ، واحد من تلك التجارب التى لا يعبر عنها باللغة الا مجازا ، وعلى سبيل التقريب فحسب ٠ فهو تجربة فريدة ، لا تتكرر ، ولا يستطيع المرء أن ينقلها الى الاخرين بسهولة ، ومن هنا كان من أهم سمات التجربة الجمالية كونها شخصية ذاتية ٠ أما الحقيقة العلمية فلا غناء لها عن لغة تعبر عن نفسها من خلالها وقد تكون تلك هى اللغة الكلامية المألوفة ، أو قد تكون لغة خاصة اصطنعت لاغراض علمية ، كاللغة الرياضية ، أو اية لغة رمزية أخرى ٠ والمهم فى الامر ان تلك الحقيقة لا تنقل الى الاخرين الا من خلال اللغة ٠ ولما كانت الحقيقة العلمية بطبيعتها قابلة للتداول ، ولابد لكل عقل يفهمها أن يقتنع بها ويتبناها كما لو كانت

حقيقته الخاصة ، فان وجود نوع من للغة يعد واحدا من المقومات الرئيسية للحقيقة العلمية • أما التجربة الفنية فشخصية ذاتية ، لا يحس مذاقها كاملا الا صاحبها وحده ، ويعجز عن نقلها كاملة الى الاخرين •

●

هكذا تكشف لنا المقارنة بين سعى العالم الى كشف الحقيقة وسعى الفنان الى الاستمتاع بالجمال عن وجود فوارق أساسية بين طبيعة قيمتى الحق والجمال ، وهى فوارق تبرر الرأى الشائع الذى ينظر اليهما على انهما تمثلان مجالين منفصلين لا سبيل الى الالتقاء بينهما •

ولقد كان هذا هو ما حدث بالفعل خلال التاريخ ، اذ ان الطريق الذى سار فيه العلم ظل منفصلا عن ذلك الذى سار فيه الفن ، ولم يحدث بينهما التقاء الا فى الحالات التى حاول فيها الفن أن يتخذ من العلم موضوعا له – كما فى روايات الخيال العلمى Science Fiction أو فى الموضوعات التى أوحى بها ارتياد الفضاء للفنانين فى مجالات متعددة – وهى حالات نستطيع أن نعدها هامشية محدودة الاثر ، أو فى الحالات التى حاول فيها العلم أن يخوض ميدان الابداع الفنى لكى يدرسه دراسة منهجية منظمة ، وهى حالات أهم بكثير ، وتستحق أن نتوقف عندها قليلا •

ذلك لان أهم ما يتصف به الانسان ويتميز عن سائر الاحياء هو أنه مخلوق مبدع • وسواء فهمت كلمة الابداع هنا بالمعنى الضيق • الذى ينصب على الخلق الجديد فى ميادين الفن والعلم ، أو بالمعنى الواسع ، الذى يتعلق بأى تجديد يدخله الانسان على جوانب نشاطه مهما كان محدودا ، فان الامر المؤكد هو أن الابداع هو الذى أتاح للنوع الانسانى على وجه التحديد فرصة الارتقاء والتقدم المستمر ، وهو الذى أنقذ الانسان من المصير الذى آلت اليه الانواع الحيوانية كلها : وهو التجمد عند حدود وظائف معينة تؤدى على نحو آلى بحت ، دون أى تنويع أو تجديد ، ودون أية قدرة على تطوير هذه الوظائف أو نقل الخبرات المكتسبة منها الى الاخرين • وهكذا فان العلم حين يحاول الالتقاء بالفن من خلال دراسة عملية الابداع ، انما يقترب فى الواقع من المنبع الاصيل للكائن البشرى ، ويستكشف آفاق العملية التى يتميز بها الانسان بما هو انسان ، بل انه يستكشف جذوره العميقة (أعنى جذور العلم ذاته) ، لان الابداع له دوره الحاسم فى الكشف العلمى بدوره •

على ان الدراسة العلمية للابداع مازالت في أولى مراحلها • وليس لنا أن ندهش على الاطلاق حين نجد العلم يرجىء دراسة هذا الميدان العظيم الاهمية ولا يبدؤها الا منذ عشرات قليلة من السنين • ذلك لان هذه من أعقد الدراسات التى يتصدى لها العلم ، ان لم تكن أعقدها على الاطلاق • فهى تتعلق بذلك الميدان المحاط بالاساطير والمغلف بالغموض ، أعني بتلك القوة الخفية التى بفضلها يتمكن أشخاص معينون من أن يتجاوزوا مستوى البشر الاخرين ، ويخلقوا شيئا جديدا يحشدون له من طاقتهم الروحية ما يعجز عنه سائر الناس • هذه القوة ، التى لم تملك العصور السابقة الا ان تعترف بعجزها عن فهمها ، فأطلقت عليها اسم (العبقرية) أو (الموهبة) ، وصورت من يمتلكها بأنه شخص به مس من (الشيطان) أو على أحسن الفروض بأنه شخص (ملهم) ـ وكلها ألفاظ تخفى بسذاجة جهلنا بالظاهرة نفسها ـ هذه القوة الشديدة التعقيد اصبحت الان موضوعا لدراسات علمية ينبغى أن نعترف لها بالفضل ، ونمتدح فيها تلك الشجاعة التى أتاحت لها أن تقتحم هذا الميدان المستعصى على الفهم • واذا كانت هذه الدراسات لم تسفر حتى الان عن الكثير ، ولا يتوقع لها أن تصل فى المستقبل القريب الى نتائج مدوية ، فان هذا لا يمنع من الاعتراف بالاهمية القصوى لتلك المحاولات التى يسعى بها العلم الى الالتقاء بالفن ، وهى محاولات ستكشف أهم أسرار الانسان حين يقدر لها النجاح •

على اننا ، اذا استبعدنا محاولات الالتقاء هذه ، التى هى فى أحد جانبيها محدودة النتائج ، وفى جانبيها الاخر مازالت تحبو فى أول الطريق ، فسوف نجد الفن والعلم يسيران فى طريقين منفصلين ، وهذا التباعد راجع الى العوامل التى عددناها من قبل ، والتى كشفت لنا عن وجود اختلافات أساسية فى طبيعة هذين النوعين من النشاط الانسانى •

●

ولكن ، هل صحيح ان الاختلافات بين السعى الى الحقيقة العلمية والسعى الى الجمال الفنى أساسية الى الحد الذى يتصورها به الناس عادة ؟ وهل هى من الحدة بحيث لا تسمح لنا بالجمع بين الطرفين ، والكلام عن (حقيقة فنية) ؟ ان البحث المتعمق للفوارق التى أوردناها فى مستهل هذا البحث ، يكشف لنا عن وجود نقاط تشابه لا يستهان بها ، بين الحقيقة العلمية والجمال الفني • والواقع اننا حين اكدنا هذه الفوارق فى البداية انما كنا نعرض وجهة النظر الشائعة فى الاختلاف بين العلم والفن • وعلى الرغم من ان وجهة

النظر هذه صحيحة الى حد بعيد ، فمن الممكن بمزيد من التفكير المتعمق ان نعيد تفسير كثير من عناصر الاختلاف السابقة ، بحيث نهتدى الى نقاط التقاء هامة بين هذين الميدانين .

ولسنا في حاجة ، لكي نثبت وجود نقاط الالتقاء هذه ، الى تناول عناصر الاختلاف السابقة واحدا بعد الاخر لكي نهتدي الى ما يمكن وراء كل منها من جوانب الالتقاء ، بل يكفينا لاثبات وجهة نظرنا ان نشير الى بعض من أهم هذه العناصر ونعيد تفسيرها فى ضوء فكرة التشابه بدلا من فكرة الاختلاف .

فقد ذكرنا من قبل أن السعى الى الحقيقة لا يترك مجالا للخيال ، الذى هو ألزم اللوازم فى الفن ، وأن العالم يسير فى طريقه مقيدا بالواقع وقوانينه الصارمة التى لا يملك الا ان يخضع لها . ولكن ، هل القول ان الحقيقة العلمية لا مجال فيها للخيال ، هو قول صحيح على نحو مطلق ؟ الواقع ان العلماء الكبار أنفسهم هم أول من يشهدون بأن البحث عن الحقيقة يقتضى من الخيال قدرا قد يقترب ، فى بعض الاحيان ، مما يحتاج اليه الفنان . فالنظريات الكبرى فى العلم لم تكن مجرد تقنين وتدوين للمشاهدات والملاحظات العلمية فحسب . وكل كشف علمي كبير كان اكثر من مجرد تلخيص للوقائع المشاهدة : اذ ان عقل العالم يقفز ، بعد مرحلة جمع الوقائع وتحليلها ، لكى يقدم فرضا جريئا يحتاج الى قدر كبير من الخيال . صحيح ان هذا الفرض لابد ان يكون له ما يبرره ،ولو بطريق غير مباشر ، فى الواقع المشاهدة ، وصحيح أن العالم يسعى الى تحقيق فرضه هذا عن طريق اجراء تجارب حاسمة تثبت صحته أو خطأه ، ولا يقبل ان يظل فرضه هذا مجرد فكرة خيالية غير محققة ، ولكن المهم فى الامر ان ملكة الخيال تتدخل فى مرحلة حاسمة من مراحل الكشف العلمي ، وتقوم بدور أساسي في الوصول الى الحقيقة العلمية ، ومن هنا كان اخفاق تلك الفلسفات التى تصور العلم بأنه مجرد تكديس للوقائع وتحقيق لها واستخلاص مباشر لما توحى به المقارنة بين هذه الوقائع . فالعالم الكبير ، الذى يتوصل الى النظريات العلمية الحاسمة ، غالبا ما يكون من أصحاب الخيال الخصب ، الى جانب كونه ملاحظا دقيقا ومفكرا عميقا . وهو لا يفهم الواقع الا عن طريق تجاوزه بالخيال.

ولو تأملنا تفاصيل الدور الذى يقوم به الخيال فى كشف الحقيقة العلمية ، لوجدنا ان طريقة عمل الخيال مشابهة لما يحدث فى ميدان الفن . فالفكرة الجديدة لا تظهر الا بعد اعداد وتهيئة طويلة فى ذهن العالم أو الفنان . وهو يظل فى حالة انشغال بموضوعه ، وتفكير متعمق فيه ، وبعد

ذلك قد تأتي الفكرة المنشودة على شكل الهـام مفاجيء • على أن هذا الالهام لا ينبثق الا فى أرض مهيأة له سلفا عن طريق الاعداد والتفـكير والاهتمـام المركز • وتلك سمة لا ينكر أحد انها من أخص سـمات الابداع الفنى فى الوقت ذاته •

ولنتناول عنصرا اخر من عنـاصر الاختلاف بين العلم والفن ، وهو عنصر الضرورة والحرية • فلو تعمقنا بحث هذا الموضـوع لوجدنا اننا نسـتطيع تعديل الحكم السابق الذى ذكرنا فيه أن الفنـان يتحرك فى عالم من الحـرية المطلقة : اذ ان هذه الحرية المطلقة ترتبـط ، فى الواقع ، بتصور تقليـدى للفنان ، كان سائدا فى العصر الرومانتيكي بوجه خاص • أما فى عصرنا الحاضر فقد أحاط الالتزام بالفنان من كل جانب • فمن حيث الموضـوعات التىيعالجها الفنان نجده قد أصبح (ملتزما) ، بمعنى انه ينشغل بقضايا معينة ، قـد تكون قضايا اجتماعية أو انسانية ، يأخذ على عاتقه فى عمله الفنى أن يدافع عن وجهة نظر معينة فيها • وعلى الرغم من ان هذا الالتزام لا يفـرض على الفنان ، فى معظم الاحيان ، بقوة خارجية قاهرة ، بل يفرضـه هو نفسـه على ذاته بارادته ، فان وجوده يدل على ان الفنان الذى يتحرك فى عالم الحرية المطلقة قد أصبح فى عصرنا الحالى أسـطورة بالية • ومن ناحية أخـرى فان الفنان ، فى كثير من الاحيان ، يفرض على نفسه نظاما صـارما من التـدريب ومن العمل الشاق من أجل اتقان (صنعته) ، بحيث أصبح الفنان (التلقائى) الطليق الذى يغرد بحرية كالعصـفور ، أسطورة بدوره • وهكذا اكتشـفنا فى عصرنا الحاضر أن الحرية المطلقة لا تصـنع فنانا رفيع المسـتوى ، وأن هناك أنواعا من (الضرورة) تتحكم فى الفنان ، قد لا تختلف كثـيرا عن تلك التى تتحـكم فى العـالم •

ومن ناحية أخرى فان الضرورة التى تتحـكم فى العالم قد خفت حدتها الى مدى غير قليل فى العلم المعاصر : اذ ان الحتميـة الدقيقـة قد أرخت قبضتها عن العلوم ، واستطاع العلماء أن يصلوا الى مجموعة من أهم اكتشافاتهم عن طريق الخروج عن اطار البديهيات الحتمية التى كان العلم فيما سـبق يعدها أمورا غير قابلة للمناقشة • ومن المؤكد ان حـرية العالم فى هذا التحدى لم تكن مطلقة ، بل كانت مقيدة بأعتبـارات تنتمى الى صميم بحثه العلمى ، ولكن الشىء الذى لا يملك المـرء الا ان يعترف به هو ان التصـور التقليدى (للضرورة) التى تتحكم فى فكر العالم وسلوكه قد تغـير كثيرا ، واصبح العلم فى الاونة الاخيرة يسمح بقدر من الحرية يتيح للعـالم أن يبنى انساقا فكرية جديدة تتسم بالتماسك فى داخلهـا ، وان كانت ترتكز على أسس

شاركت فى وضعها ـ جزئيا على الاقل ـ حرية العالم وقدرته على الخروج عن الضرورة المحتومة التى كانت سائدة فى نظرة العصور السابقة الى العلم ٠

ومجمل القول ان الشقة بين الحقيقة العلمية والجمال الفنى يمكن ان تضيق كثيرا ، حين نكتشف أن العلم ليس مقيدا الى الحد الذى نتصوره عادة ، وان الفن ليس حرا الى الحد الذى يبدو عليه لاول وهلة ٠

●

هناك اذن أرض مشتركة بين الحقيقة والجمال ، على الرغم من كل ما يفرق بينهما من الاختلافات ، ووجود هذه الارض المشتركة معناه اننا نستطيع ان نتحدث عن (حقيقة فنية) لها سمات مميزة ، تلتقى بالحقيقة العلمية فى جوانب وتفترق عنها فى جوانب اخرى ٠

ولنلاحظ ، بادىء ذى بدء ، ان الفن يمكنه فى أحوال كثيرة ان يقدم الينا حقائق مباشرة ٠ فالعمل الفنى يمكن ان يكون ، فى حالات معينة ، شاهدا على عصره ، ويمكن ان يستخدم (وثيقة) نعرف بواسطتها الكثير عن هذا العصر ٠ ولنذكر فى هذا الصدد أن قدرا كبيرا من معلوماتنا من العصور البدائية مستمد من اعمال فنية تركها البدائيون على جدران كهوفهم ، ومنها استخلص علماء الحضارات القديمة كنزا من المعلومات عن حياة الانسان البدائى ٠ ولعل احدا لا يستطيع ان ينكر الدور الذى تقوم به أشعار (هوميروس) وغيرها من الاثار الفنية اليونانية فى تعريفنا بالعالم اليونانى القديم ٠ وفى استطاعتنا ان نجد أمثلة مشابهة فى تاريخنا العربى ، اذ ان الشعر الجاهلى ، مثلا ، مصدر عظيم القيمة من المصادر التى يعتمد عليها فى معرفة تاريخ العرب القديم وعاداتهم ونظمهم الاجتماعية ، الخ ٠ وفى أحيان غير قليلة استطاع العلماء عن طريق التحليل الدقيق لاعمال فنية ، ان يملأوا فراغات كبيرة فى معرفتهم بعصور ماضية لا تقدم الينا أنواع الوثائق الاخرى معلومات كافية عنها ٠

واذن فالفن قادر على ان يزودنا بحقائق مباشرة ٠ ولكن هذا ليس على التحديد ما نقصده حين نتحدث عن (حقيقة فنية) وانما نقصد بهذا التعبير نوعا اخر من الحقيقة ٠ فهناك كثير من الناس يقولون انهم تعلموا الكثير عن الحياة والعالم والانسان من خلال أعمال فنية كشفت لهم (حقائق) لم يكونوا متنبهين اليها ، وربما ذهب البعض الى حد القول انهم تعلموا من الفن اكثر مما تعلموا من العلم ٠ هذا هو نوع الحقيقة الفنية الذى نود ، فيما تبقى من هذا المقال ، أن نعرض لاهم خصائصه ٠

وأول ما يلاحظ على هذه الحقيقة انها غير مباشرة ، لا تقدم الينا المعلومات على هيئة سرد ينقلها الى اذهاننا تامة جاهزة · فهى حقيقة (يوعزبها) العمل الفنى دون أن يقدمها صريحة على النحو الذى نجده فى الكتب العلمية · بل ان التعبير الصريح عن هذه الحقيقة يضعف من تأثيرها ويقلل من قيمة العمل الفنى الذى تتجسد فيه · ومن هنا كان الفن الذى يحاكي الواقع محاكاة مباشرة فنا ضئيل الشأن ، فضلا عن أنه ، بهذه المحاكاة المباشرة ، لا يصل الى الحقيقة الكامنة لهذا الواقع ·

وتلك مفارقة قد يجدها المرء غريبة للوهلة الاولى : اذ ان الفن كلما أراد الاقتراب من الواقع بصورة مباشرة ، أصبح عاجزا عن التعبير عن أهم ما فى هذا الواقع ، أى ازداد ابتعادا عنه · ولكن هذه المفارقة تختفى اذا وضعنا نصب أعيننا الوظيفة الحقيقية للفن : فليس من مهمة الفن أن يكون نسخة محاكية للواقع كما تصور افلاطون بل ان المحاكاة الكاملة مستحيلة فى الفن ، لان الفن مهما حاول ان ينقل الواقع على ما هو عليه ، يظل لديه قدر معين من الاستقلال ، لانه على الاقل ينتقى عناصر معينة من هذا الواقع ، ويستبعد عناصر أخرى ، بدليل الاختلاف الدائم بين اللوحة المرسومة — مهما كانت واقعية — وبين الصورة الفوتوغرافية ، أو بين الرواية أو المسرحية — مهما كانت واقعية — وبين الشريط الذى يسجل محادثات فعلية دارت بين النـاس ·

وهكذا تتجلى قدرة الفن على التعبير عن حقيقته الخاصة ، أوضح ما تكون ، من خلال (الايعاز) غير المباشر · وتبدو المفارقة السابقة فى صورة معكوسة حين نقول ان الفن يزداد اقترابا من اعماق الواقع كلما ابتعد عنه · وتلك فى الحق هى الفلسفة التى ترتكز عليها كثير من الاتجاهات الفنية الحديثة ، فى التصوير مثلا · فالمصور الذى يقدم اليك وجه انسان تحتل فيه العين مساحة كبيرة ، ولا تقع فى موضعها الطبيعى ، ولا يحافظ على قواعد المنظور فى وضع الوجه ، يبتعد عن الواقع ابتعادا شديدا ، ولكنه يريد بذلك ان يقول ان هذه هى (رؤيته) لهذا الوجه ، وأنه يصوره كما يحس به فى أعماقه الباطنة ، لا كما يراه كل الناس ، ومن ثم فهو يعبر ، بهذا الابتعاد عن الواقع ، عن حقيقة أعمق بكثير من تلك التى يعبر عنها من يصور هذا الوجه بطريقة (موضوعية) لا تتضمن (رؤية) خاصة·

لقد كان العلم ، منذ بدايته ، يتضمن تمييزا أساسيا بين (مظاهر) الاشياء و (جوهرها) الباطن · فمن المستحيل أن يتوصل المرء الى أية حقيقة ما لم يستطع التفرقة بين ما هو عرضى وما هو أساسى فى الاشياء ،

وما لم يستبعد صفاتها المتغيرة ، ويحتفظ منها بالصفات الثابتة ، وفي وسعنا الان ان ندرك وجود تشابه بين الحقيقة العلمية والحقيقة الفنية في هذا الصدد : فالعمل الفني بدوره يستبعد ما هو عرضي ، ويستبقي ماهو جوهري • صحيح أن هناك اختلافا يتمثل فى أن الحقيقة العلمية تتخذ طابعا عاما ، مجردا ، كالقانون الرياضى الذى يعبر عن العلاقات الاساسية بين الظواهر ، على حين ان العمل الفني يتخذ طابعا فرديا ، عينيا ، ملموسا، لانه ينصب دائما على (موضوع) بعينه ، وليس على مجردات ذهنية خالصة • فالعمل الفني متجسد دائما في العالم المحسوس ، بينما الحقيقة العلمية مقرها العقل • ومع ذلك فان الفن ، فى تصويره للموضوع الفردى ، لا يسعى الى التعبير عن هذا الفرد لذاته ، بل يقدم ما هو جوهرى وأساسى فيه • وهكذا فان اللوحة المصورة اذا عبرت عن الفرح ، فانها لا تعبر عن فرح (س) أو (ص) من بنى البشر ، وانما تعبر عن (ماهية) الفرح أو جوهره الباطن كما يتصوره الفنان • وقل مثل هذا عن القطعة الموسيقية أو التمثال أو أي عمل فني جاد • فللفن اذن حقيقته الخاصة ، وهذه الحقيقة تشترك مع الحقيقة العلمية فى أنها تترك جانبا ما هو عرضى فى الاشياء وتحتفظ بما هو أساسى ، وان كانت تختلف عنها في أن الاولى تعبر عن جوهر الاشياء من خلال صيغ عقلية مجردة ، على حين أن الثانية عنه من خلال نماذج فردية محسوسة •

على ان الحقيقة الفنية لا تكتفى بالتعبير عن جوهر (موضوع) ما ، بل هى تعبر أيضا عن جوهر (الذات) • فالفنان لا يتعمق بنا الى لب الشيء الذى يتحدث عنه فحسب ، بل انه يقودنا الى الاعماق الباطنة لذاته ، من حيث هو انسان ، وهذه صفة تنفرد بها الحقيقة الفنية عن الحقيقة العلمية ، اذ أن العالم يركز جهوده على موضوع بحثه وحده ، أما ذاته ، من حيث هو انسان ، فتتوارى أو تختفى تماما وراء بحثه الموضوعى ، ومهما تدخلت العوامل الذاتية فى كشفه العلمى ، فانه يحرص كل الحرص على اخفاء هذه العوامل حين يعرض أبحاثه ، لان ظهور أي عامل منها يهدد (موضوعيته) بالخطر ، ويصبح نقطة ضعف خطيرة فى أبحاثه • وربما تحدث العالم عن تأثير هذه العوامل الذاتية حديثا شخصيا ، حين يكتب سيرته الذاتية ، أما حين يخاطب جمعا من العلماء فان ذاته تختفى اختفاء تاما ، وينصب الحديث كله على موضوع بحثه •

أما الفنان فانه لا يحاول ان يخفى ذاته ، وانما يحرص ــ وخاصة فى العصر الحديث ــ على أن يطبع نظرته الخاصة الى الحياة ، وميوله ،

وتفضيلاته ، على عمله الفني ، ولا نعد نحن هذه السمة نقصا فيه ، بل نراها ــ بعكس ذلك ــ علامة من علامات النضج الفني : فالفنان الذى تظهر خصائصه الذاتية في عمله الفني هو فى نظرنا فنان له (شخصيته) المميزة التى تنعكس على أعماله ، أما الفنان الذى لا تكشف أعماله عن ذاته، والذى ينتج أعمالا لا نستطيع أن نربطها به هو بالذات ، وكان يمكن أن ينتجها أى فنان اخر ، فهو فنان باهت اللون عديم المذاق ·

وهكذا تتخذ الحقيقة الفنية طابعا مزدوجا لا نجده فى الحقيقة العلمية: فهى تعبر عن جوهر الموضوع الذى تعرضه ، وتعبر أيضا عن جوهر ذات الفنان ، على حين أن الحقيقة العلمية تلتزم جانب التعبير الموضوعى وحده· ومن هنا كان فى الفن بعد لا نجده فى العلم ، وأعنى به (الصدق الفنى) ، وهو غير الصدق الاخلاقى المعروف ، وان كان يشاركه بعض صفاته · فالصدق الفنى هو أن يكون الفنان معبرا فى عمله عن تجربة أصيلة ، وألا يعمد الى خداع النفس أو التملق أو التعبير عما لا يحس به · وصحيح ان هذا معيار يصعب التحقق منه ، لاننا لا نستطيع أن ننفذ الى أعماق الفنان لكى نعلم ان كان صادقا مع نفسه أم غير صادق ، ولكن الاعمال الفنية الكبيرة هى تلك التى تعبر عن معان ومشاعر عميقة لابد أن يكون الفنان قد عاشها حتى يستطيع أن يعرضها علينا بكل هذا العمق ، ويثير فينا معانى وأحاسيس مناظرة ·

هذا الارتباط الوثيق بين العمل الفنى وبين (ذات) الفنان هو الذى يجعل الفن فى جوهره (تجربة) ، بالمعنى الشخصى لهذه الكلمة · وفى هذه الصفة تختلف الحقيقة الفنية عن الحقيقة العلمية ، وتقترب من ذلك النوع الخاص من الحقيقة ، الذى يحدثنا عنه المتصوف ، والذى لا يستطيع ان يعبر عن أعمق ما فيه بالكلام ، لانه (تجربة) تجل عن الكلام · وعلى حين أن ما يهمنا ، حين نقرأ كشفا علميا ، هو (الاستنتاجات) النهائية ، أيا كانت الصيغة التى تعرض بها ، فاننا فى حالة التجربة الفنية نحرص على المذاق الخاص للعمل الفنى ، الذى لا يتوافر الا فى جو خاص وعن طريق عناصر معينة تتكامل سويا لاحداث التأثير المنشود · وبعبارة أخرى ، فالحقيقة الفنية لا تقدم الينا قدرا معينا من المعلومات فحسب ، كما يحدث فى الحقيقة العلمية ، وانما تضع هذه المعلومات فى اطار خاص ، وفى قالب متميز ، يحدث فينا تأثيرا فريدا ·

ولو غيرنا هذا الاطار أو القالب لفقدت الحقيقة الفنية القدر الاكبر من تأثيرها ٠ فحين نحول جميع المعانى المتضمنة فى قصيدة شعرية رفيعة ، الى لغة النثر ، يضيع الجانب الاكبر من تأثير القصيدة ، وتفقد (الحقيقة) التى تنقلها الينا طابعها المميز ٠ وتلك هى المشكلة التى تثيرها (ترجمة الشعر) من لغة الى أخرى ، مما دفع الكثيرين (عن حق) الى أن ينظروا الى هذا النوع من الترجمة على انه تشويه غير مشروع للعمل الشعرى الذى لا تكتمل مقوماته الا فى اطار لغته الاصلية ٠

ولنقل ، بتعبير موجز ، ان الحقيقة العلمية تهتم بالمضمون قبل الشكل، على حين ان الشكل فى الحقيقة الفنية هو الذى يعطى المضمون تأثيره وقيمته ، ويضفى على التجربة الفنية طابعها المميز ٠

وحين نقول ان الفن فى صميمه (تجربة) فريدة ، فاننا نعنى بذلك ان الفن لا ينافس الكتب العلمية فى تقديم معلومات تغذى عقول الناس ، اذ أن الفن يخاطب ، الى جانب العقل ، مشاعر الانسان ووجدانه ٠ ولكن هذه التجربة ليست عاطلة ، أو عقيمة ، وليست خبرة ذاتية مقفلة على نفسها دون أن يكون لها أى صدى خارجى ٠ فالفن تجربة غنية ، مثمرة ، قد لاتقدم الينا معلومات مباشرة ، ولكنها تزودنا بخبرة عميقة بالحياة ٠ فقد يقدم الينا العمل الفنى الواحد من الفهم لانفسنا ، وللناس ، وللعالم ، مالا تقدمه عشرات الكتب ٠ ولكنه لا يقدم الينا هذا الفهم بالتلقين المباشر ، وانما يوعز به فى اطار شكل متكامل يتسم بالجمال ٠ وهو لا يصل الى هدفه هذا بالتدرج المعروف عن العلم ، بل يقدم الينا حقيقة تنفذ بنا مباشرة الى أعماق الموضوع ٠

وبفضل هذه السمة الفريدة فى الفن ، رأى بعض المفكرين فى الحقيقة الفنية بديلا عن الحقيقة العلمية ، وانتقدوا هذه الاخيرة لانها لا تقدم الينا من الظواهر الا سطحها الخارجى ، ووجهها الذى يقبل التعبير عنه بالكم والمقدار ، والذى يسمح بمقارنتها بغيرها من الظواهر المشابهة ، ولكنه يعجز عن النفاذ بنا الى جوهرها أو عمقها الباطن ٠ وهكذا تحمس هؤلاء للتجربة الفنية بوصفها بديلا عن المعرفة العلمية ، وقدموا الينا مثلا أعلى للانسان يحيا فيه حياة (جمالية) خالصة ، لا تشوبها تجريدات العلم أو تشوهها تعميماته ٠

ولكن هذه الحماسة الزائدة لدى أصحاب النزعة الجمالية هؤلاء ، وان تكن تعبر عن تقديس الفن ، لا مكان لها فى عالم وجد فيه العلم ليبقى ،

وقدم الينا من الانجازات مالا يمكن التراجع عنه ، وشكل مختلف جوانب حياتنا ، حتى الفن ذاته ، وصبغها بصبغته الخاصة ٠ وأقصى ما يمكننا أن نحتفظ به من موقف عباد الفن هؤلاء ، هو ان الحقيقة الفنية ينبغى أن تكمل الحقيقة العلمية وتعوض بعضا من نقائصها فى عصر التخصص العلمى المفرط الذى نعيش فيه ٠ ولو عرف الانسان كيف يمزج بين الحقيقتين فى كل متآلف ، لكان بذلك يحقق أهم الخطوات فى طريق تكامل شخصيته ، ويبعث الانسجام بين عالمه الداخلى والعالم الخارجى ، ويخفف من غلواء التجريد الذى يحكم قبضته على الحياة الحديثة من كل جانب ، ويضيف بعدا انسانيا عميقا الى عالم يفقد طابعه الانسانى على نحو متزايد فى كل يوم ٠

فؤاد زكريا

مراجع عامة :

ـ النقد الفنى : دراسة جمالية فلسفية ـ تأليف جيروم ستولينتز ـ ترجمة د٠ فؤاد زكريا (مطبعة جامعة عين شمس عام ١٩٧٤) الفصل الثانىعشر

— Hospers, J. : Meaning & Truth in The Aarts (North California U.P.) 1946.

— Philip Leon : "Aesthetic Knowledge", in : Vivas & Kriegev : Problems of aesthetics, New York (Rinehart 1953).

— Richards & Ogden : The Meaning of Meaning, London, Routhedge 1936.

— Richards, I. A. : Principles of Literery Criticism. New York (Haveont & Brace) 1950.

— B. Heyl : "Artistic Truth Reconsidered Journal of Aesthetics & Arts Criticism, Vol. VIII (1960).

— Sidney Zink : "Poetry & Truth" Philosophical Review, LIV (1945).

— Weitz, Morris : Philosophy of The Arts. Harward U.P. 1950.

— Wellek, René : A History of Modern Criticism. Yale U.P. 1955 Vol. I.

هيجل ..
وتاريخ الفلسفة

د. إمام عبد الفتاح إمام

أستاذ الفلسفة المساعد - جامعة الفاتح

تمهيـــد :

فى استطاعتنا ان نقول ان محاولات المؤرخين لكتابة تاريخ للفلســـفة قد بدأت منذ العصور الفلسفية الاولى ، فهى قديمة قدم الفلســفة ذاتها ، اذ يمكن ان نتلمس جذورها الاولى عند المدرسة المشـــائية ، على ما يقول فندلبانت Windelband (١) أو ربما قبل ذلك عند (رواة الســير) الذين اهتموا برواية أنباء الاوائل وتقصى أخبارهم ، وان كان ذلك لا يمنع بالطبع من القول بأن أرسـطو كان على رأس الفلاسـفة الذين عرضـوا ، بطريقة منظمة ، للمذاهب السابقة عليه ، فقام بتحليلها ونقدها ، حتى ان كتابه عن (الميتافيزيقا) يعد ، بحـق ، مرجعا للباحثـين فى تاريخ الفلسفة اليونانية المتقدمة عليه . يقول هيجل فى هذا المعنى :

« ان ارسطو هو أحد الثقات الذين يتميزون بغـزارة المعلومات ، فقد درس الفلاسفة القدامى على نحو واضح وبدقة شـاملة ، كما درس هـؤلاء الفلاسفة أيضا ، لا سيما فى كتابه (الميتافيزيقا) وكتب اخرى غيره ، فى ترتيب تاريخى ، وهو علامة بقدر ما هو فيلسوف ، ولذا ففى اســتطاعتنا ان نعتمد عليه ، وليس فى اســتطاعتنا ان نفعل ، بخصوص الفلســفة اليونانية ، شيئا أفضل من دراسة الكتاب الاول من ميتافيزيقا ارسطو » (٢).

ومن حسن الطالع ، كما يقول (تســلر Zeller) ان البدء فى كتابة تاريخ للفلسفة قد تم فى العصور القديمة : بدأه الرواة ، وكتاب السير ، ومجموعة من المفكرين الذين يمثلون مدارس فلســفية متباينـة . وقد نضيف اليهم الدراسات المتنوعـة التى اهتمت بالتسلســـل الزمنى ، والكتابات النقدية ، والخلافية ، والشروح ، والتعليقـــات ورواة الاقـوال والآراء .. الخ الخ . (٣)

غير ان هذه الكتابات المتعددة التى حاولت ان تؤرخ للنظريات والمذاهب الفلسفية الماضية لم تكتب بطريقة واحدة ، بل اتخذت عدة اشكال متنوعة . ولسنا بصدد تعقب هذه الاشــكال جميعا وحصرها فى انماطها التى ظهرت فيها طوال التاريخ ، لكننا نود ان نمهد للحديث عن تاريخ الفلســفة عند هيجـل بكتابة نبذة قصيرة عن الطريقة الخلافية ، ثم عن تاريخ الاراء والاقوال لنصل أخيرا الى تاريخ الفلسفة قبل هيجل مباشرة ، لا سيما فى ألمانيــا ، وهى

الكتابات التى كان لها تأثير مباشر فى نظرة هيجل الفلسفية الى تاريخ الفلسفة .

أولا - الطريقة الخلافية Polemical History

ها هنا يكتب المؤرخ تاريخ الفلسفة وهو فى ذهنه تأييد مذهب أو تفنيد مذهب آخر ، وقد يكون لهذه الطريقة فى دراسة أحداث الماضى مزاياها الفلسفية لكنها عرضة لان تقع فى كثير من الاخطاء لعل أظهرها (عدم التزام الدقة) فى كتابة التاريخ ، وكذلك اصدار الاحكام المبتسرة المتحيزة على المذاهب بحيث يكتب التاريخ فى نهاية الامر من زاوية متميزة أو احادية الجانب ان شئنا استخدام التعبير الهيجلى المشهور ، ويمكن ان نسوق ، مثلا قديما ، على هذه الطريقة مما كتب افلاطون . فلقد ساق فى محاوراته الكثير من آراء اسلافه ونظريات السابقين عليه ، لكنه لم يكن دقيقا فى روايته عنهم ، بل كانت نظرته اليهم خلافية اكثر منها تاريخية ، فهو مثلا لا يخبرنا الا بأقل القليل عن الخلفية الثقافية أو الارضية العقلية التى صدرت عنها هذه الاراء ، ولا يذكر شيئا عن علاقات هؤلاء الفلاسفة بعضهم ببعض ، بل انه ، فوق ذلك كله ، لا يتردد فى ان يعزو اليهم اراء ليست لهم ولم يقولوا بها قط ، اذا استطاع أن يجعلهم يمثلون بذلك ، على نحو اكثر دقة ، موقفا فلسفيا يريد الدفاع عنه أو اتجاها يريد هدمه وتفنيده . (٤) فأفلاطون فى محاوراته : « لم يكن يسجل أفكار طرفين كانا يتحاوران فعلا ، وانما كان يسجل أفكاره الخاصة على صورة حوار . وبطبيعة الحال فان صيغة الحوار قد أتاحت له أن يعبر عن وجهات النظر المختلفة فى صدد الموضوع الواحد ، ومع ذلك فهو قد عبر عن وجهات النظر هذه كما يراها ويفهمها هو ، لا كما يراها أصحابها الحقيقيون » . (٥)

وليست هذه الطريقة قاصرة على افلاطون أو غيره من قدماء الفلاسفة ، بل انك حين تتصفح كتب الشراح المحدثين والمؤرخين منهم لمذاهب الفلاسفة بصفة خاصة ، تجد انهم ، فى الظاهر ، يكرسون أنفسهم لشرح وتوضيح أفكار ونظريات فيلسوف معين أو ربما عدد من الفلاسفة ، لكنهم فى الحقيقة يمثلون نفس هذا الموقف الخلافى ! اعنى ان الهدف الحقيقى للشارح هو أن يعرض آراءه الفلسفية الخاصة أو ان يهاجم معارضيه !

ولقد عبر عن هذا الاتجاه الخلافى ، فى الفلسفة المعاصرة ، بصراحة ووضوح (ش.د.برود C.D. Broad) فى كتابه : « خمسة أنواع من النظرية الاخلاقية » (٦) . ففى هذا الكتاب يفرق برود تفرقة حاسمة بين « النظرية الفلسفية » و « النظرة اللغوية أو الادبية للنصوص الفلسفية »

ويذهب الى ان الدراسة الاكاديمية الجادة لتاريخ الفلسفة ، انما تؤمن بأن احتكاك الآراء والافكار يولد نورا يضيء لنا الطريق ، ويساعدنا على تجنب الاخطاء التى وقع فيها السابقون • ومن ثم فاننا لا ندرس المذاهب الفلسفية السابقة الا فى (تعارضها وتصادمها مع آرائنا) ! غير ان هذا المنحى الذى يقودنا اليه (برود) يؤدى الى منحدر خطير ! لانه قد يؤدى بالباحث الى افتراض مواقف لم يتخذها أحد قط ، ومن ثم يوجه اليها سهام نقده ويصبح أشبه ما يكون (بدون كيشوت) يقاتل طواحين الهواء ! ولابد ان يكون مثل هذا الموقف قليل القيمة من الناحية الفلسفية !

والواقع ان الدراسة العلمية الاكاديمية للمذاهب الفلسفية ينبغى الا تنفصل عن (الدراسة الخلافية) لهذه المذاهب ، بمعنى ان ندرس المذهب دراسة موضوعية ثم نكشف بعد ذلك عما فيه من قصور ومثالب •• على نحو ما فعل (نورمان كيمب سميث N.K. Smith) فى كتابه (دراسات فى الفلسفة الديكارتية) – لندن ١٩٠٢ – ذلك لاننا لا نستطيع ان نفهم فكر فيلسوف ما ، الا اذا رأينا موضع الخطأ والقصور فى الحجج والبراهين التى قدمها • لكننا لا نستطيع ان نفهم ذلك الا اذا درسنا هذه الحجج والبراهين دراسة جادة على نحو ما ارادها صاحبها بالفعل • (٧)

ثانيا – تاريخ الآراء والاقوال •• Doxographical History

وهذه الطريقة فى كتابة تاريخ الفلسفة تهتم أساسا برواية مقتطفات من أقوال الفلاسفة • وتلك هى الطريقة التى تسيطر ، فى الاعم الاغلب ، على نمط الكتابة التاريخية القديمة للفلسفة •

ويرى (تسلر Zeller) ان أرسطو نفسه كان احد المؤرخين من هذا الطراز لا سيما فى كتابه (الميتافيزيقا) حيث اعتاد ان يقدم تلخيصا موجزا لآراء السابقين عليه ، وربما مقتطفات من أقوالهم ، قبل أن يعرض نظرياته الخاصة (٨) • ولقد سار على نهجه تلميذه (ثاوفراسطس Theophrastus) الذى أخذ على عاتقه القيام بكتابة نسقية للفلسفة فصنف كتابه المشهور (تاريخ الطبيعة وآراء الطبيعيين) • (٩) (الاراء الطبيعية كما سمي عند العرب) يشتمل على ستة عشر كتابا (أو ثمانية عشر فى رواية أخرى) لخص فيها آراء وتعاليم السابقين عليه ثم أضاف نبذة فى حاشية عن سيرتهم الذاتية • ولقد صنف ثاوفراسطس كتابه وفقا للموضوعات والمشكلات بحيث خصص كل كتاب من هذه الكتب

لموضوع معين ، شارحا وناقدا لآراء أسلافه ، ومن هذه الموضوعات : المبادىء، الله ، الكون Kosmos الاثارالعلوية Meteora والسيكولوجيا ٠٠الخ(١٠) واصبح ذلك المؤلف مصدرا لكثير من مؤرخى الفلسفة اليونانية فيما بعد ، ولا نغالى كثيرا اذا نحن قلنا ان مؤرخى الفلسفة للفترة فيما قبل سقراط Pre-Socratic Philosophy ـ كانوا حتى العصور الحديثة نسبيا خاضعين ، الى حد ما ، لتأثير ثاوفراسطس ٠ ويرى بعض الباحثين ان ذلك : « كان من سوء الطالع لان نظرته لم تكن سليمة فقد نظر الى جميع الفلاسفة المتقدمين على انهم مجرد ارهاصات لارسطو ، كما أقحم افكارهم اقحاما فى اطار ارسطى » (١١) ٠

والواقع انه لم يبق لنا من الموضوعات التى كتبها ثاوفراسطس سوى موضوع واحد هو (الاحساس Sensation) وحتى هذا الموضوع ليس كاملا تماما ٠ بل ان طريقة كتابة الفلاسفة على شكل (موضوعات) وهى الطريقة التى سار عليها ، أصبحت لا تستخدم الا نادرا فى العصور الحديثة (١٢) فى حين ان طريقة تلخيص (الاراء) أو التعاليم كانت نموذجا لكل تاريخ عن اقوال الفلاسفة (١٣) ٠

ومن أقدم واشهر الكتب التاريخية التى الفت عن اقوال الفلاسفة كتاب (ديوجنز اللايرتى Diogenes Laértius) المسمى : (حياة وآراء مشاهير الفلاسفة) وهو عبارة عن مجموعة مختلطة اشد الاختلاط من اقوال الفلاسفة والمقتبسات والحكم عن حياة الفلاسفة (١٤) ٠ ولقد قسم (ديوجنز) الفلاسفة الى مدارس مدخلا بذلك تعديلا هاما على طريقة ثاوفراسطس فى الترتيب الزمنى الخالص ، لانه تغاضى عن جميع العلاقات الزمانية ما عدا تلك التى تتضمن علاقة تسلسل فى المدرسة الواحدة ٠ لكن ذلك أدى الى خلط غير قليل ، فأنت تجده يكتب فى الكتاب الثالث عن تعاليم أفلاطون ، فى حين ان فيثاغورس لا يظهر لاول مرة الا فى الكتاب الثامن ! كذلك لا يرد اسم بارمينيدس او هيراقليطس الا فى الكتاب التاسع ! ومع ذلك فقد كان هذا الكتاب المرجع الرئيسى لتاريخ الفلسفة فى بداية عصر النهضة ومازال حتى اليوم مرجعا من أهم المراجع التى نرجع اليها فى تاريخ الفلسفة اليونانية (١٦) ٠

ولقد صنف Walter Burleigh فى القرن الرابع عشر كتابا عن الفلاسفة القدامى طبع لاول مرة فى كولونا Cologne عام ١٤٧٠ ظل لمدة قرنين من الزمان يعد تاريخا عاما للفلسفة٠ثم وضع فرنسيس بيكون رسالة بالانجليزية نشرها عام ١٦٠٥ بعنوان (فى تقدم العلم) ثم عاد فنقلها الى اللاتينية وفصلها وجعل عنوانها : (فى كرامة العلوم ونموها) عام ١٦٢٣ ـ

دعا فيها الى تاريخ جديد للفلسفة يكون اكثر من قائمة بأسماء الفلاسفة وسرد لارائهم • لكنه ظل يعتقد ان مثل هذا التاريخ ينبغي ان يدرس : (الفرق، والمدارس ، والكتب ، والمؤلفين) اكثر من ان يدرس المشكلات الفلسفية والمحاولات التى بذلت لحلها •

ثم ظهر كتاب (جورج هورن Georg Horn) وعنوانه (تاريخ الفلسفة Leiden, 1655) الذى تميز بسمة خاصة وهى انه استخدم عقيدة كانت منتشرة انتشارا واسعا بين المثقفين خلال القرن السابع عشر تقول ان جميع الفلسفات كانت معروفة (لآدم) وان تقسيم الفلاسفة الى فرق هو علامة السقوط فى الخطيئة الاولى ، وان المفاتيح الرئيسية للفلسفة الاولى الحقة انما توجد فى (العهد القديم) - ولم يكن (هورن) نفسه فيلسوفا لكنه كان مؤرخا للفلسفة • وقد صور تاريخ الفلسفة على انه محاولة لاعادة الوحدة الاصلية للفكر بمساعدة الوحي المسيحي ، ولهذا فقد خصص القسم الاكبر من كتابه للعهد القديم وللفلسفة المسيحية ولم ترد فيه الفلسفة اليونانية الا على سبيل الاستشهاد أو التوضيح بأمثلة من الفرق الوثنية ! ثم ظهر كتاب (ستانلى Th. Stanley) الفيلسوف والاديب الانجليزى - عن تاريخ الفلسفة الذى ظهر فى لندن عام ١٦٥٥ ، ولقد اهتم هذا الكتاب اهتماما رئيسيا باليونان ، واشتهر على نطاق واسع ، لكنه لم يكن تكرارا لكتاب (ديوجنز) بل أضاف مادة من مصادر اخرى متخذا مثله الاعلى كتاب (بيير جاسندى Pierre Gassendi) الفيلسوف الفرنسى الشهيرى عن (حياة ابيفور ومذهبه) • ومع ذلك فقد أخذ بالتركيز على (السيرة الذاتية) وطريقة أقوال الفلاسفة على نحو ما نجده عند ديوجنز ! • ولقد طبع كتاب (ستانلى) فى انجلترا أربع طبعات فيما بين ١٦٥٥ حتى عام ١٧٤٣ - وترجم الى اللاتينية ونشر فى امستردام عام ١٦٩٠ ، وليبزج ١٧١١ والبندقية عام ١٧٢٣ - وباختصار فقد ظل تاريخ الفلسفة القديمة حتى منتصف القرن الثامن عشر يعتمد بصفة اساسية على ما كتبه (ديوجنز اللايرتى) .«١٧»

ثالثا - تاريخ الفلسفة قبل هيجل ••

أ) فى عام ١٧٤٢ نشر يعقوب بروكر J. Brucker (الذى توفى فى نفس العام الذى ولد فيه هيجل عام ١٧٧٠) - فى ليبزج Leipzig وحتى عام ١٧٦٧ خمس مجلدات من كتاب كان عمدة كتب التاريخ ابان القرن الثامن عشر وهو (التاريخ النقدى للفلسفة) - فقد كان هذا الكتاب عند كانط والموسوعيين الفرنسيين المرجع الموثوق به ، وظهرت له ترجمة انجليزية بقلم

وليم انفلـــد W. Enfield بعنوان (تاريخ الفلسفة) لندن عام ١٧٩١ ولقد ظل مرجعا هاما فى انجلترا طوال ثلاثين سنة على أقل تقدير ٠ (١٨)

ولقد نظر (بروكر) الى تطور الفلسفة فى هذا الكتاب على انه انحلال تدريجى للعقل البشرى وهو يكتشف الحقيقة : ففى البدء عرف الانسان ، أو أوحى اليه ، بالحقائق الاولى ثم انتقلت هذه الحقائق الى الاباء اليهود ، ومنهم الى البابليين والاشوريين ثم وصلت اخيرا الى اليـــونانيين فانحلت وانحطت ، لانهم فرقوا وحدة الفلسفة أو الحقيقة وانقســـموا حيالها شـــيعا ومذاهب متعارضة متضاربة ٠ ومن هنا كنت تشاهد جميع مؤرخى الفلســـفة طوال هذا القرن ، ممن تأثروا ببروكر ، وهم يتحدثون فى بداية حديثهم عمايسمونه بالفلسفة (البربرية) ويقصدون بها كل فلسفة متقدمة على الفلســـــفة اليونانية (١٩) وكذلك كانت الافلاطونية المحـــدثة تمثل مجموعة من اشرار الفلاسفة الذين سعوا الى قلب المسيحية لصالح الوثنية ، دون أن يتســـاءل لماذا طور الناس اراءهم على نحو ما فعلـوا ؟ ٠٠ لـكن كتاب بروكر ، رغم جميع الاخطاء التى وقع فيها ، سيظل خطوة هامة على طريق الكتـــابة الاكثر اقناعا لتاريخ الفلسفة ٠ (٢٠)

ب) كان لنجاح كتاب (بروكر) دوى هائل فى ألمانيـــا ابان النصـــف الاول من القرن الثامن عشر ، فقد أدى الى ظهور الكثير من المناقشات والمجادلات الطويلة حول طبيعة تاريخ الفلسفة مما ادى الى تمحيص طرق جديدة للنظـــر فى تطور المذاهب الفلسفية على نحو ما ظهر مثلا فى كتاب (ديترش تيدمان Dietrich Tiedmann) المسمى : (روح الفلسفة النظرية) فى ستة مجلدات (ماربورج Marburg ١٧٩١ـ١٧٩٧ الذى كان ، من حيث الفكرة والطريقة ، أول تاريخ للفلسفة يكتب بتخطيط جديد على الرغم من انه لم يخصص للفلسفة الحديثة سوى المجلد الاخير ٠ ولقد بدأ (تيدمان) كتابه بالحديث عن الفلسفة اليونانية ، ولم يلجأ كما فعل (بروكر) من قبل الى البدء بموضوع الفلسفة قبل الطوفان ! بل اننا نراه يقلع عن منهج (ديوجنز) على خلاف بروكر أيضا ، فى تقسيمه للفلاسفة الى مدارس فلسفية ٠ وهكذا يظهر تطور الفلسفة من فيثاغورس ، وهيراقليطس وبارميندس حتى افلاطون وأرسطو واضحا لاول مرة ٠ فضلا عن ان (تيدمان) حاول ان يبحث عن المبدأ الرئيسى المسيطر فى كل فلسفة بدلا من الاكتفـاء بتلخيص النظريات والافكار وتلك هى الفكرة التى ستظهر واضـــحة فى النظرة الهيجليـــــة الى تاريخ الفلسفة حيث يصبح المذهب الفلسفى مرتكزا على فكرة اساسية أو مبـــدأ جوهرى يظل قائما فى المذهب التالى لا على انه المبدأ الرئيسى وانما على انه عنصر من عناصر تكوين المذهب الجديد ٠ لكن الخطـأ الذى وقع فيه (تيدمان)

فى هذا الكتاب هو انه يكاد يروى الافكار الفلسفية دون ان يربطها بألوان الحياة الاجتماعية والدينية التى ظهرت فيها ، وهو نقص سوف يعالجه هيجل عندما يحدثنا عن العقل الكلى الذى ينفذ الى جنبات الحياة الاجتماعية كلها ويشيع أريجه فى أرجائها على حد تعبيره حين يقول فى فلسفة الحق :«من المسلم به ان الطفل يجب ان يربى فى عزلة ، ومع ذلك فلا ينبغى ان يظن ظان ان شذا العالم الروحى لن يخترق هذه العزلة ويشيع أريجه فى أرجائها ، أو أن العقل الكلى ليس من القوة بحيث يستطيع الاحاطة بزمام هذه الجوانب البعيدة من الحياة .. » (٢١) .

لكن على الرغم مما فى كتاب تاريخ الفلسفة عند (تيدمان) من قصور وما يمكن ان يوجه اليها من مآخذ ، فانه بغير شك يمثل خطوة أعلى من طريقة (أقوال الفلاسفة) التى كانت سائدة من قبل .. فقد روى الفلسفة على انها مذاهب ، ومبادىء جوهرية لكن ربما عيب عليه بهذا الصدد ميله الى ان يفرض نسقا خاصا أى مذهبا معينا على الفلاسفة الذين كانوا فى الحقيقة ابرياء من اى طموح مذهبى من هذا القبيل . (٢٢)

ج) ولقد أتم عمل تيدمان مؤرخ آخر هو (جوتليب تينمان Gottlieb Tenneman) فى كتابه (تاريخ الفلسفة) فى مجلدين متأثرا بما كتبه (راينهولد) فى مقال بعنوان (حول فكرة تاريخ الفلسفة) ـ وذهب فيه الى ان النزعات السابقة كانت تتصور تاريخ الفلسفة بوصفه معرضا لضلال الروح البشرى أو لانقسام هذه الروح على نفسها الى شيع واراء متضاربة (٢٣) . ولقد حاول تينمان ان يصنف المذاهب الفلسفية وان يرجع هذا التصنيف الى خصائص اصلية فى طريقة الروح الانسانية . (٢٤) ولقد افتتح كتابه بمقالات مطولة عن اهداف تاريخ الفلسفة ومناهج كتابتها ، وذكر ان الهدف ليس فقط تجميع مصادر او تلخيص مذاهب ، لكنه يأمل ان يبين كيف عمل (الروح الفلسفى) على نحو تاريخى ، وان لم يخل من فترات انهيار ، على ان يتقدم نحو الصورة العلمية عن طريق التطور المنطقى من مذهب الى آخر . (٢٥)

رابعا ـ هيجل :

أ) منظور جديد :

لقد آثر كل من (تيدمان) و (تينمان) فى هيجل بغير شك ، بل ان من الباحثين من يذهب الى انهما تنبأ بكثير من الافكار التى تضمنها كتاب هيجل (محاضرات فى تاريخ الفلسفة) ـ وان هيجل كان مقترا فى الاشارة اليهما لكنه مع ذلك كان على حق فى قوله انهما لم ينجحا فى توضيح الكيفية التى

تظهر بها المذاهب الفلسفية الجزئية ، وكيف تتولد النظرية الفلسفية العينية من غيرها من النظريات ، فقد قنعا بالاشارة الى (توقعات) عن الحقيقة في حين ان من واجب المؤرخ ، كما يقول هيجل ، ان يبين كيف ظهرت الحقيقة بالفعل ٠ (٢٦)

ان مهمة الفلسفة عند هيجل ، بل مهمة كل نشاط بشرى ، الوصول الى : الحقيقة ٠ والفلسفة تمثل الصورة العليا فى هذا النشاط فهى أكمل تحقق فعلى يمكن ان يوجد للحقيقة ٠ وهذه الحقيقة العليا يسميها هيجل أيضا (الحقيقة المطلقة) وقد يذكرها ببساطة اكثر باسم المطلق Das Absolute ومن هنا يصبح « تاريخ الفلسفة هو تاريخ الكشف عن الافكار حول المطلق الذى هو هدفها » ٠ وتصبح المذاهب الفلسفية المختلفة تعبيرات تدريجية للصور التى يتجلى فيها المطلق ٠٠ وهكذا يلتقى تاريخ الفلسفة مع المنطق الذى هو الصورة الخالصة للتطور المطلق « ومن هنا فان المنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة ، فتاريخ الفلسفة يبدأ بالمدرسة الايلية التى تركزت فلسفتها فى مقولة الوجود وهى أول مقولة فى سلسلة المقولات ٠ ثم عبرت البوذية عن المقولة الثانية وهى مقولة العدم ٠ وكان هيراقليطس أول من عبر عن أول فكرة عينية تشمل فى جوفها مقولتين أخريين ٠

وهذه الفكرة العينية هى مقولة الصيرورة التى تتضمن مقولتى الوجود والعدم ٠ وهكذا يمضى تاريخ الفلسفة معبرا عن سلسلة المقولات فى صورة مذاهب فلسفية تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصرا مكونا لمقولة أعلى ٠٠ حتى تصل هذه السلسلة الى قمتها فى مقولة الفكرة المطلقة ، وهى المقولة التى يعبر عنها مذهب هيجل » ٠ (٢٨)

وهذا المنظور الجديد لتطور المذاهب الفلسفية يفسر لنا السبب فى الهجوم العنيف الذى شنه هيجل على مؤرخ الفلسفة الذى يكتفى بجمع (أقوال الفلاسفة) وكان يقصد بروكر Brucker على وجه الخصوص لانه لا يقدم لنا سوى وقائع مفككة غير مترابطة ، ولا شىء يمكن أن يكون عديم القيمة وبغير نفع أكثر من معرفةمتى ولد الفيلسوف ، وكيف عاش ، وماذا قال ٠٠ الخ الخ ٠ ان التاريخ الحقيقى للفلسفة لابد أن يبين لنا ، على العكس من ذلك ، كيف أن فلسفة ما نمت من روح العصر كجزء منحركة الروح البشرية فى سعيها نحو الحقيقة المطلقة ٠ ويرى هيجل ان فلسفته الخاصة هى (فلسفة الحاضر) وهى قمة الماضي وقد امتصت فى جوفها أعلى واخر صورة مما له قيمة فى أعمال السابقين ٠ وعلى خلاف (بروكر) لم يدن هيجل السابقين بأن نظرياتهم زائفة ، بل ذهب الى أن خطأهم يكمن

فى أن نظرياتهم (أحادية الجانب) لكنها فى مرحلتها التاريخية لم يكن فى استطاعتها أن تكون على نحو آخر · وسـوف نفصل القول فى هذا المنظور الهيجلى الجديد عندما نعرض ، فيما بعد ، للتصور الهيجلى لتاريخ الفلسفة ومناقشته للآراء الخاطئة التى ظهرت حول هذا التاريخ ·

ب) محاضرات فى تاريخ الفلســـفة :

الواقع ان هيجل لم يكتب كتابا مسـتقلا فى (تاريخ الفلسـفة) ، على الرغم من انه كان فى نيته أن يقـوم بذلك لو امتد به الاجل · فنحن نعـرف انه كتب محاضرات كاملة فى مدينة (يينا) عندما بدأ فى خريف عام ١٨٠٥ فى القاء محاضرات فى تاريخ الفلسفة لاول مرة بجامعتها ، كمـــا انه كتب موجزا قصيرا لهذا الموضوع عندما كان يعمل استاذا بجامعة (هايدلبرج) خلفا لـ (فريز Fries) ابتداء من عام ١٨١٦ · أما الكتاب الـــذى عرف فيما بعد باسم (محاضرات هيجل فى تاريخ الفلسفة) فهو عبارة عن أجزاء متناثرة جمعت من مذكرات الطلاب والمحـاضرات المختلفة التى ألقيت فى مناسبات متعددة · ويقول لنا (ميشـــــيليه Michelet) أحد تلامذة الفيلسوف ، وهو نفسه الذى قام على نشر الكتاب لاول مرة ، يقول فى تصديره للطبعة الاولى من هذا الـكتاب ان هيجل حاضر تسع مرات فى تاريخ الفلسفة · حاضر فى المرة الاولى ، كمـــا ذكرنا ، فى جامعة (يينا) من ١٨٠٥–١٨٠٦ ، ثم جامعة هايدلبرج من ١٨١٦–١٨١٧ ، و١٨١٧–١٨١٨ والمرات الست الاخرى فى جامعة برلين فيما بين سنوات ١٨١٩ و ١٨٣٠ · ولقد بدأ يحاضر فى نفس الموضوع عام ١٨٣١ حين وافته المنية فى ١٤نوفمبر من نفس العام · ويروى لنا (ميشيليه) أن هيجل كان فى كثير من هــــذه المحاضرات يعتمد على الحديث المرتجـل لكنه كان يسـتفيد من الكتـابات السابقة التى كتبها فى نفس الموضوع والتى علـق على حواشيها بتعليقات ضافية · ولقد ترك لنا فى هذه التعليقات عددا كبيرا من الملاحظات المتنوعة التى كانت قيمتها لا تقدر · وهى التى اعتمد عليها (ميشـــيليه) فى الطبعة التى اعدها بعناية (لتاريخ الفلسفة) والتى نشرها عام ١٨٤٠ · (٢٩)

ج) تقسيم هيجل لتاريخ الفلسفة :

يقسم هيجل تاريخ الفلسفة بصفة عامة ثلاثة أقسام كبرى على النحو التـــالى :

١ ــ فترة الفلسفة اليونانية ·

٢ – فترة الفلسفة فى العصور الوسطى ·
٣ – فترة الفلسفة الحديثة ·

أما الفترة الاولى فهى تمثل الفكر فى بدايته ، فى حين ان الفترة الثانية تمثل التعارض بين الوجود الفعلى والفكر الصورى · فى حين ان الفترة الثالثة تؤلف أساسا الفكرة الشاملة Notion لكن ينبغى الايفهم ذلك على انه يعنى ان الفترة الاولى تتضمن الفكر المحض ، اذ فيها أيضا الكثير من الافكار والتصورات الاخرى ، كما ان الفلسفة الحديثة قد بدأت من أفكار مجردة · (٣٠)

ويحدد هيجل هذه الفترات من حيث امتدادها وبدايتها ونهايتها على النحو التالى :

الفترة الاولى :

وهذه الفترة تبدأ من طاليس حوالى ٦٠٠ ق·م وتستمر حتى الافلاطونية المحدثة على يد أفلوطين فى القرن الثالث ومن ذلك الحين حتى تطورها وتقدمها على يد برقلس Proclus فى القرن الخامس ، حتى ذلك العصر الذى انطفأت فيه شعلة الفلسفة كلها · ومن هنا نلاحظ انالافلاطونية المحدثة قد تغلغلت فى قلب المسيحية بعد ذلك · فكثير من الفلسفات داخل المسيحية قد اتخذت من هذه الفلسفة أساسا لها · ولقد استمرت هذهالفترة زهاء الف عام وفى نهايتها سقطت الامبراطورية الرومانية ·

الفترة الثانية :

أما الفترة الثانية فهى فترة العصور الوسطى وهى تشتمل على الفلسفة المدرسية ، وكذلك الفلسفة الاسلامية والفلسفة اليهودية ، لكن هذه الفترة تقع أساسا داخل نطاق العصور الوسطى الاوروبية من حيث التاريخ الزمنى الميلادى أعنى فى الفترة التى سيطرت فيها الكنيسة المسيحية فى أوروبا ، ولقد امتدت هذه الفترة زهاء ألف عام أيضا ·

الفترة الثالثة :

فلسفة العصور الحديثة ، وقد ظهرت مستقلة لاول مرة بعد حرب الثلاثين عاما (٣١) على يد جاكوب بوهمى (١٥٧٥–١٦٢٤) فى ألمانيا ، وفرنسيس بيكون (١٥٦١–١٦٢٦) فى انجلترا · ورينيه ديكارت (١٥٩٦–١٦٥٠) فى فرنسا · ولقد بدأت بالتمييز المتضمن فىالكوجيتو الديكارتى :

(أنا أفكر ، اذن ، أنا موجود) • ولقد امتدت هذه الفترة قرنين من الزمان ومن هنا فان الفلسفة ، على عهده ، لا تزال بمعنى ما ، فلسفة حديثة • (٣٢)

ثم يعود هيجل الى تقسيم كل فترة من هذه الفترات الثلاث تقسيمات فرعية جديدة • وسوف نكتفى بحديثه عن الفترة الاولى لكى نقدم للقارىء نموذجا لهذه التقسيمات الفرعية • يقول : (فيما يتعلق بالفلسفةاليونانية ، فان علينا ان نميز فيها ثلاث فترات هامة على النحو التالى :

١ ـ الفترة الممتدة من طاليس حتى أرسطو •
٢ ـ الفلسفة اليونانية فى العالم الرومانى •
٣ ـ الفلسفة الافلاطونية المحدثة) • (٣٣) •

١ ـ فنحن نبدأ بالفكر كما هو فى صورته المجردة ، (٣٤) ولهذا نراه هنا فى صورة طبيعية أو حسية ، ثم نسير من هذه الصورة الى الفكرة على نحو ما تتحدد تدريجيا • وهذه الفترة الاولى تبين بداية الفكر الفلسفى، وتستمر فى تطورها وفى اكتمالها كتجمع شامل للمعرفة فى ذاتها • وهذا ما يوجد عند أرسطو بوصفه ممثلا للوحدة الجامعة لكل العناصر الاساسية عند الفلاسفة السابقين عليه • ومثل هذا الموقف نجده عند أفلاطون أيضا ، وان كان على نحو اقل مما هو عليه عند أرسطو •

٢ ـ أما الفترة الثانية فهى الفترة التى انقسمت فيها الفلسفة الى مذاهب مختلفة أخذ كل منها بمبدأ وحيد الجانب ، ومن أمثلتها المذاهب الفلسفية عند الرواقية والابيقورية • وهى تمثل طرفا ايجابيا يقابله فى أقصى الطرف الآخر (مذهب الشك) الذى يشكل الجانب السلبى للدجماطيقية التى سادت انذاك •

٣ ـ أما الفترة الثالثة فهى تمثل فترة ايجابية لكنها تمثل الانسحاب الى عالم مثالى هو عالم الفكر الالهى ، على نحو مايتمثل فىالافلاطونية المحدثة، فعلى الرغم من انها تمثل فكرة اكثر تطورا وشمولا الا انها تنقصها الذاتية أعنى الوجود اللامتناهى للذات • (٣٥)

ثم يعود هيجل مرة اخرى الى تقسيم الفترة الاولى ثلاثة اقسام فرعية على النحو التالى :

الفترة الاولى : من طاليس الى أرسطو •• وسوف تقسم هذه الفترة الاولى ثلاثة أقسام :

١ ـ يمتد القسم الاول من طاليس حتى انكساجوراس ، من الفكر المجرد الذى هو تعين مباشر الى الفكر الذى هو فكر يحدد ذاته • وهنا نجد

ان البداية بسيطة بسـاطة مطلقة حتى اننا نجد ان المحاولات الاولى عبـارة عن تحسسات لتحديد الفكر وتعين الحيقة • وتستمر هذه المحاولات حتى تصل الى انكساجوراس الذى يحدد الحقيقة بانها (النوس Nous (أى العقل) ويصفها بأنها الفـكر النشـط الذى لم يعد يحمل فحسـب طابعا متعينا لكنه الآن يعين نفسه بنفسه • (٣٦)

٢ ـ أما الفترة الثانية فهي تشتمل على السوفسـطائيين وسـقراط وصغار السقارطة • وهنا نجد ان الفكر الذى يحدد نفسـه ويعـين ذاته يتصور على انه حاضر وعينى فى داخلى أنا ، وذلك هو ما يشكل مبدأ الذاتية، ان لم يشكل أيضا الذاتية اللا متناهية : « •• فقد ظهرت الذاتية اللامتناهية ، وحرية الوعى الذاتى عند سقراط حين ذهب الى ان الانسان يجب أن يبحث فى داخل نفسه عن غاية لافعال وعن غاية للعالم فى وقت واحد • وانه لابد أن يصل الى الحقيقة من خلال ذاته » (٣٧) •

٣ ـ أما القسم الثالث فهو الذى يدرس افلاطون وأرسـطو وهو الذى يعبر عن العلم الاغريقى حيث نجد الفكر قد اصبح موضوعيا فالفكرة تتشـكل فى كل • ولا يزال العينى عنـد افلاطون ، أى الفكر الذى يحدد نفسـه ، هو الفكرة المجردة ، وان كانت فى صورة كلية بينما نجد الفـكرة عنـد أرسطو تبدو بوصفها التحديد الذاتى حيث تتعين فاعليتها ونشـاطها وايجابيتها • (٣٨)

وعلى هذا المنوال يستمر هيجل فى تقسيم كل فترة على نفس هـذا الايقاع الجدلى الثلاثى بحيث تكون الفترة الاوى مباشرة أعنى مجردة ثم تكون الفترةا الثانية متوسطة وتأتى الفترة الثالثة لتعبر عن تمام الفكرة واكتمالها •

غير ان تقسيم هيجل لتاريخ الفلسفة لم يكن وليد المصـادفة أو العشوائية ولكنه جاء بناء على تصور خاص للفلسفة أولا ثم لتطورها التاريخى ثانيا • وربما كان فى استطاعتنا ان نعد هذا التصور الجديد الذى عرضـه هيجل فى بداية كتابه (محاضرات فى تاريخ الفلسفة) أهم اجزاء الكتـاب جميعا • فقد ناقش فيه امكان قيام تاريخ للفلسـفة ورفض فيه الكثير من الاراء الخاطئة عن تاريخ الفلسفة كالرأى الذى يقول مثلا ان وجـود تاريخ للفلسفة تناقض ، أو الرأى الآخر القائل بأن تاريخ الفلسـفة ميدان قتال يموج بأشلاء القتلى ! أو القـول بانه تراكم لمجموعة من الاراء والاقـوال الشخصية • وغير ذلك كثير من الاراء الخاطئة والافكار الزائفة التى نسجت حول تاريخ الفلسفة ، ثم وضع تصوره الخاص لهذا التاريخ • وتصور هيجل لتاريخ الفلسفة له أهميته الخاصة ـ فيما يقول روزنتال (٣٩) وهى أهمية

تأتى « من زاوية انه نظر الى الفلاسفة السابقين على انهم رجال يصارعون مشكلات وليسوا مجرد اشخاص يعتنقون آراء معينة ‎٠٠‏ » (٤٠) ٠

ولقد كان هيجل ، فيما يقول سيرجيمس بيلى Sir J. Baillie « أحد الفلاسفة القلائل الذين لم يقفوا موقفا سلبيا تجاه الماضى ، وانما كان أول فيلسوف فى العصور الحديثة يعالج تاريخ الفلسفة على انه مشكلة فلسفية قائمة بذاتها ويسعى الى حل يفسر اختلاف المذاهب الفلسفية وتباينها ويكشف عن العلاقة التى تربط بينها ، وهى المذاهب التى انتجتها تاريخ الحضارة البشرية ٠ كما حاول ان يبين ان جميع الفلاسفة ليس لديهم سوى هدف واحد ، وانهم لا يدرسون الا مبدأ واحدا ، وكل مذهب من المذاهب الماضية انما يعبر عن هذا المبدأ بطريقة أحادية الجانب ‎٠٠‏ » (٤١) ٠

التصـــور الهيجلي لتاريخ الفلســـفة

يعرض علينا هيجل فى المجلد الاول من كتابه الضخم (محاضرات فى تاريخ الفلسفة) تصوره للفلسفة ولتاريخها ، وهو يناقش هذا الموضـــوع الهام فى صفحات طويلة · ويبدأ بمناقشة عدة آراء خاطئة راجت عـن تاريخ الفلسفة منها انه لا يجوز أن يكون هناك تاريخ للفلسفة لان ذلـك يعبر عن تناقض فى الفلسفة ، ومنها أن تاريخ الفلسفة عبارة عن تراكم لمجموعة من الآراء الشخصية والاقوال الفردية لمجموعة من المغـــامرين هم الفلاسفة ! ومنها ان تاريخ الفلسفة عبارة عن ميدان قتال يموج بجثث الضـــحايا !٠٠ الى آخر تلك الافكار التى يحرص على تفنيدها قبل أن يقدم لنا تصوره الخاص للفلسفة الذى ينبغى علينا ان ننظر من خلاله الى تاريخ الفلسفة ، والطريقة التى يتطور بها هذا التاريخ · وسوف نعرض فيما يلى لمناقشة هذهالافكار فى شىء من الايجاز :

١ ـ تاريخ الفلسفة : تناقض

يبدأ هيجل ، كما ذكرنا ، بمناقشة مجموعة من الافكار الخاطئة التى راجت عن (تاريخ الفلسفة) · الفكرة الاولى هى التى تذهب الى استحالةقيام (تاريخ) للفلسفة على الاطلاق لان عبارة (تاريخ الفلســـفة) تتضـــمن تناقضا فى الالفاظ ، اذ كيف يمكن أن يكون للفلسفة تاريخ ٠٠؟ أليســـت الفلسفة تستهدف الكشف عن الحقيقة ، أعنى انها تريد ان تفهم وان تدرك ما هو حق أى ما هو ثابت وخالـد وابدى (فى ذاته ولذاته) ومن المستحيل عليه أن يتغير ، فى حين أن التاريخ لا يحـــدثنا الا عن موضوعات متغـــيرة متبدلة ، وعن أمور ومســـائل وجدت فى أوقات معينة ، ثم اختفت وزالت فى أوقات أخرى لتحل محلها مســـائل وأمور جديدة ، فكيف يمكن اذن ، أن يلتقى التاريخ ، وموضوعه المتغير ، والفلسفة وموضوعها الحق الخالد ، على صعيد واحد ٠٠ ؟ ألا يعنى هذا الالتقاء تناقضا فى الالفـــاظ ٠ ٠؟! أليست الحقيقة أبدية ، ومن ثم لا توجد داخل نطاق الزائل أو العابر أعنىالتاريخ ؟! واذن فالنتيجة الحتمية هى ان الفلسفة لا تاريخ لها لان الحقيقة لا يمكن ان توجد فيما يختفى ويزول !٠٠ (٤٢)

ومعنى ذلك انه لا يمكن ان يقوم للفلسفة تاريخ مادامت الفلسفة ليست أحداثا تقع فى زمان معـــين دون زمان اخر وترتبط بظروف الزمان والمكان ، فاما ان يقول المرء ان هنـــاك تاريخا وليس ثمة فلسفة ، أو ان يقول ان هناك

فلسفة بغير تاريخ ، وبعبارة أخرى « التاريخ والفلسفة يبدوان لاول وهلة متناقضين متعارضين لان الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة ، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع ، فاما أن يكون الفكر مطابقا للواقع وحينئذ يسمى حقيقة ، أو لا يكون فلا يمكن ان يسمى حقيقة • فالحقيقة اذا تقتضى الثبات بينما نشاهد من الناحية الاخرى ان التاريخ موضوعه التغير ، اذ لا يمكن أن يفهم بغير الزمان أو بعبارة اخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التى ترتبط أشد الارتباط •• » (٤٣) لكن هيجل يفند هذا الزعم الخاطىء فينبهنا الى أن هذا الاشكال يمكن ان يثار حول ألوان كثيرة من المعارف الاخرى وليس ضد الفلسفة وحدها ، فهو يمكن ان يثار مثلا حول الدين ، فيقال انه من التناقض ان نقول ان هناك تاريخا للدين مادام يتخذ من الحقيقة المطلقة موضوعا له ، فكيف يمكن ان يكون للحقيقة المطلقة الدائمة الخالدة تاريخ متغير ؟ بل يمكن ان يثار هذا الاشكال أيضا بالنسبة للعلوم ذاتها فنقول مثلا كيف يمكن أن يكون هناك تاريخ لعلم الفلك ؟! ان قوانين الاجرام السماوية ثابتة لا تتغير فى حين أن التاريخ متغير فكيف يلتقيان ؟!

يقول هيجل اننا نستطيع ان نرد على أصحاب هذا الرأى ردا بسيطا للغاية فنقول لهم : ان فكرتكم عن استحالة وجود تاريخ لهذه المعارف يتناقض تناقضا مباشرا مع واقعة لا سبيل الى الشك فيها ، وهى ان هناك بالفعل تاريخا للفلسفة ، وتاريخا للدين ، وتاريخا للعلوم الاخرى ، (٤٤) فهناك ، مثلا ، تاريخ لعلم الفلك يتمثل فى المحاولات التى قام بها الانسان لاكتشاف هذه القوانين ، وهى محاولات كانت تحكمها ظروف البيئة والخلفية الثقافية التى نشأت فيها • وهكذا اخذنا أولا بالنظام الفلكى الذى وضعه بطليموس ، وظل قائما الى ان جاء كوبرنيكس Copernicus فى القرن السادس عشر ، ثم جاليليو ، فرفضناه ، فهناك اذن تاريخ لعلم الفلك رغم ان قوانين الاجرام السماوية ثابتة لا تتغير • ان علم الفلك نفسه ، أو ما ندركه نحن من هذه القوانين لم يتم دفعة واحدة ، بل قامت عدة محاولات وكانت هذه المحاولات ، مشروطة بشروط البيئة ، ودرجة الثقافة التى نشأت فيها • وما يقال على الفلك يقال عن الفلسفة : فليس ثمة تناقض فى قولنا ان موضوع الفلسفة ثابت وهو الحق الخالد اللامتناهى ، وقولنا ان هذا الموضوع ينكشف لنا تدريجيا عبر العصور التاريخية المختلفة •

وعلى الرغم من اننا نستطيع ان نفسر ذلك التناقض الظاهرى ، بالقول باننا لابد ان نفرق بين التاريخ الخارجى للفلسفة أو الدين أو العلم •• الخ

وبين تاريخ الموضوع نفسه ، وها هنا ينبغى أن نضع فى اعتبارنا ان تاريخ الفلسفة ، بسبب الطبيعة الخاصة لموضوعها ، يختلف عن غيره من الوان التاريخ الاخرى - أقول على الرغم من اننا كنا نستطيع ان نلجأ الى هذا التفسير الا انه سوف يتضح عندئذ فى الحال ان التناقض الذى أشار اليه أصحاب الرأى السالف لم يكن يشير الى التاريخ الخارجى ، بل الى التاريخ الداخلى ، الى تاريخ المضمون نفسه ، أى ان التناقض انما يكون فى مضمون الفلسفة ذاتها ، ولكى يوضح لنا هيجل الفرق بين التاريخ الخارجى والداخلى يضرب مثلا بالديانة المسيحية : « اذا أردنا ان نضرب مثلا بالدين قلنا ان هناك تاريخا لانتشار الديانة المسيحية ، ولحياة أولئك الذين اعتنقوها وآمنوا بها ، ويمكن أن نقول ان هذا التاريخ قد تشكل فى وجود الكنيسة ٠٠ الخ وهذا هو ما يكون التاريخ الخارجى ، أو الوجود الخارجى للمسيحية ، أما بالنسبة للعقيدة ، فلا شك أيضا ان لها تاريخا ، العقيدة لها اثرها فى كل عصر ، لكنها تظل باقية كما هى دون أن تتغير من حيث هى حقيقة » (٤٥) ٠

وبالمثل فان العلوم الاخرى جميعا ، بما فيها الفلسفة لها تاريخ خارجى شأنها فى ذلك شأن الدين ٠٠ والفلسفة بدورها ، لها تاريخها الخارجى الذى يتمثل فى البحث عن أصلها ونشأتها وبداياتها الاولى وكيفية انتشارها وازدهارها واضمحلالها ثم احياؤها وبعثها من جديد ٠ وكذلك تاريخ معلميها وروادها وكذلك تاريخ خصومها وأعدائها ، فضلا عن علاقاتها الخارجية بالدين والدولة ٠٠ الخ ٠ ولا شك ان هذا التاريخ الخارجى يثير مشكلات لا تخلو من نفع منها ان نتساءل مثلا : لماذا تكشف الفلسفة عن نفسها لنفر ضئيل من الافراد ؟! ولماذا تظهر بين عدد قليل من الامم ، ووسط عدد ضئيل من الشعوب مع انها نظر فى الحقيقة المطلقة ٠٠؟! ثم لماذا تحصر نفسها فى فترات زمنية خاصة وحقب تاريخية معينة ؟

ويشير هيجل الى أن هذه الاسئلة نفسها يمكن أن تثار أيضا حول الديانة المسيحية ، لماذا ظهرت فى هذه الفترة المعينة بالذات ، وفى هذا العصر الخ (٤٦)

والواقع ان هيجل يلجأ فى كثير من الاحيان الى ضرب الامثلة بالدين لوجود تشابه قوى بينهما بوصفهما يبحثان موضوعا واحدا هو الحق ، أما الفرق بينهما فهو ببساطة فرق فى الصورة فهما يدرسان شيئا واحدا هو الله فى الدين ، أو الفكرة الشاملة فى الفلسفة ٠ لكن على حين اننا نجد فى الدين بالضرورة عنصر سلطة ، فان الفلسفة لا تستطيع ان تقبل سلطة من أى نوع : انها صوت العقل ، والعقل يكف عن ان يكون كذلك مالم يكن حرا ، ومن ثم فان الفلسفة تضع فى تصورات عقلية ما يضعه الدين فى الفاظ

متخيلة • لكن علينا ان نحذر سوء فهم محتمل ، فالفلسفة باتجاهها التصورى ليست شيئا مجردا بل هىء شىء غنى لانها نتـــاج للتاريخ • وبالتالى فاننا ننظر الى الفلسفة نظرة افضل حين ننظر اليها على انها تاريخ للفلســـــفة ، فنحن لا نستطيع ان نفكر فى الحاضر دون ان نعرف ذلك الماضى الذى ادى اليـــه •• (٤٧)

ولو اننا قارنا ، فضلا عن ذلك ، بين تاريخ الدين وتاريخ الفلســـــفة من حيث (المضمون الداخلى) لكل منهما ، لاستطعنا ان نقول ان الحقيقـــة الاساسية الثابتة التى لا يمكن ان تتغير فى كل من الـدين أو الفلســــــفة لا يمكن ان تكون جزءا من التاريخ • فمضمون الدين ، مثلا ، يظل بلا تغير • ويمكن من هذه الزاوية ان يقال ان له تاريخا ضئيلا (بمعنى التاريخ المتغير) أو ليس له تاريخ على الاطلاق • فى حين ان لمضمون الفلسفة الاخرى تاريخا يرتبط جانب منه بالمتغيرات • لكنه فى الجانب الاكبر منه لا يرتبـط الا بما هو دائم حتى ان العناصر الجديدة لا تصبح مجرد تغيرات تحدث فى العناصر التى سبق تحصيلها بل اضافات جديدة تضــاف الى تلك العناصر • والنتيجة التى يستخلصها بعض الباحثين ، من ذلك كله ، هى ان الفلسفة لا يمكن ان يكون لها تاريخ بمعنى الكلمة لان الجمع بين الفلســـــفة والتـــــاريخ ليس بمستطاع ، بل يمكن انشاء تاريخ فحسب أو فلسفة فحسب ! (٤٨)

لكن الواقع ، رغم هذه الاعتراضات جميعا ، اننا نستطيع ان نقــول ان للفلسفة تاريخا ، اذ انه حتى لو سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة لاتتغير مطلقا فان الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن ان يقوم به انسان دفعة واحدة بل لابد للروح البشرى ان يسلك طريقا شاقة وطويلة حتى يكشف عن الحقيقة ويجليها ، وهذا لا يكون الا بالاقتراب من موضــوعها الحقيقى شيئا فشيئا • فهناك اذن عملية تكوين ، وهذه ستكون موضوعا لتاريخ الفلسفة ، لان هذا التكوين لابد ان يتم فى الزمان ، فيمكن بالتالى ان يكون له تاريخ • (٤٩)

ان السبب فى الخلط الذى يقع فيه بعض الباحثـــين عادة هـــو أن تاريخ الفلسفة يظهر أمامهم لا بوصفه اثبــاتا كاملا لمضمون بســيط ، ولا على انه حركة خارجية لاضافات تضاف الى الكنوز التى سبق ان حصــلنا عليهـــا بالفعل ، لكنه فيما يبدو يعرض عليهم منظر التغيرات التى تحدث باستمرار داخل الكل ، ومثل هذه التغيرات لتبـدو لهم فى النهاية وكأنهـــا لم تعـد ترتبط بهدف عام مشترك ، وها هنا تظهـر تلك الاراء الســـطحية المعروفة عن تاريخ الفلسفة ، وهى الاراء التى يتعين علينا ان نعرض لها ، وان نقـــوم بتصحيحها • وهى تلك الآراء الشائعة التى تعرفونها جيدا ، أيها السادة، لانها

بغير شك هى الاراء والافكار التى يحتمل ورودها فى البداية اكثر من غيرها الى ذهن الانسان عندها يفكر فى موضوع تاريخ الفلسفة .. (٥٠) ومن هذه الاراء أيضا القول بان تاريخ الفلسفة ليس سوى تراكم لمجموعة من الاراء الشخصية والاقوال الخاصة التى وردت على لسان مجموعة من المفكرين هم الفلاسفة !

٢ ـ الفلسفة : آراء وأقوال شخصية ..

أولى الافكار السطحية عن تاريخ الفلسفة هى تلك الفكرة الشائعة التى تقول ان التاريخ بصفة عامة هو مجرد رواية للاحداث العارضة التى تقع على مر العصور وعند مختلف الامم والاجناس والشعوب . وما يقال عن التاريخ العام يقال كذلك عن تاريخ الفلسفة ! وهكذا نلتقى بفكرة رائجة للغاية تصف تاريخ الفلسفة بأنه رواية لعدد من الآراء الفلسفية أو) أقوال الفلاسفة) على نحو ما ظهرت فى الزمان ! وأولئك الذين يظنون ان لديهم القدرة على الحكم يسمون مثل هذا التاريخ معرضا للحماقات المجنونة ، أو هو على أقل تقدير مجموعة من الاخطاء التى وقع فيها أناس استغرقهم الفكر ، واستوعبتهم تأملاتهم حتى نسوا ما حولهم !

ومن عجب ان تجد هذا الحكم لا يصدره فقط أولئك الذين يعترفون بجهلهم بالفلسفة ـ فالجهل بالفلسفة لا يشكل عقبة فى سبيل الحكم عليها !ـ اذ يقال انه فى قدرة أى انسان ان يصدر حكما على نوع الفلسفة وقيمتها دون ان تكون له أدنى دراية بها ! ـ وانما هذه النظرة يعتنقها كذلك أولئك الذين كتبوا تاريخا للفلسفة أو يقومون بكتابة مثل هذا التاريخ ! والواقع ان التاريخ اذا ما نظرنا اليه على انه مجرد احصاء أو سرد لمجموعة من الآراء الظنية أو الاقوال الفلسفية ، فسوف يغدو فى هذه الحالة عقيما مجديا : مجرد رواية عاطلة أو قصة عقيمة ، أو هو ان شئت لون من الوان (الحذلقة) على اعتبار ان الحذلقة هى العلم بعدد من الاشياء عديمة النفع ، أعنى العلم بتلك الاشياء التى ليس لها نفع ذاتى أو قيمة ذاتية تستهدفها اكثر من مجرد العلم بها فحسب . (٥١)

ومعنى ذلك اننا اذا ما افترضنا ان تاريخ الفلسفة ليس سوى عرض لمجموعة منوعة ومختلفة من الظنون والاراء الشخصية ترص فى طابور طويل سواء أكانت هذه الاراء تدور حول الله أو الطبيعة أو الروح فسوف تبدو الفلسفة فى هذه الحالة علما مملا لا لزوم له . والا فماذا عساه أن يكون اكثر جدبا وعقما من تعلم مجموعة من الاراء الظنية أو الاقوال الشخصية .. ؟ بل أى عمل اكثر تفاهة من ذلك العمل ؟!

ويرى هيجل ان الرأى الظنى هو (تصور ذاتى) أو هو (فكر بغير ضابط) فكر يمكن ان يقع لى على هذا النحو أو ذاك ، وظن هو ظنى أنا ، مع ان الحقيقة موضوعية وليست ذاتية ! ومن ثم فلابد ان تخلو الفلسفة من هذه الاراء الظنية ، اذ لا يوجد شيء اسمه (الاراء الظنية الفلسفية) • ولو انك سمعت شخصا يتحدث عن الاراء الظنية الفلسفية ، حتى ولو كان مؤرخا للفلسفة ذاتها ، فأعلم انه لا يعرف شيئا عن الفلسفة على الاطلاق ! ذلك لان الفلسفة هى العلم الموضوعى بالحقيقة ، انها علم الضرورة ، وهى تهدف الى تصور المعرفة الحقيقية لا الى تصور الرأى الظنى Opinion أو أوشاج منه ! انها على وجه الدقة ما يضاد الرأى الظنى لانه ذاتى فى حين ان المعرفة الفلسفية موضوعية ، ومن ثم فان المعرفة الحقيقية تمحو ما تجده أمامها من اراء ظنية وافكار ذاتية • (٥٢)

لكننا حين نقول ان الفلسفة تستهدف البحث عن الحقيقة وحدها ، أو الحقيقة المطلقة ، أو المطلق ـ وان هذه الحقيقة موضوعية وليست ذاتية ، وهى مستقلة عن اهواء الباحث ومشاعره وميوله الخاصة ، وان الانسان قادر بعقله على الوصول الى تلك الحقيقة ـ حين نقول ذلك فاننا نجد أنفسنا أمام معارضة قوية من فريقين مختلفين :

أما الفريق الاول : فيمثله المتدينون والاتقياء ومن اليهم من الذين يعلنون ، صراحة ، ان العقل متناه وان الحقيقة لا متناهية فكيف يمكن للعقل ان يتصدى لمعرفتها ؟! ان العقل Reason عاجز عن ادراك الحقيقة فعليه ان يكون اكثر تواضعا وان يكف عن غلوائه ! لان كل ما فعله العقل ، فى رأى هذا الفريق انه قادنا الى هاوية الشك ! ومن ثم فانه ينبغى علينا ان ننبذ هذا الذى يسمى بالتفكير المستقل عن الايمان ، وان نغل العقل ونقيده بأصفاد الايمان بحيث نعطى للايمان سلطة مطلقة ، ومعنى ذلك بعبارة أصرح وأوضح ، فان علينا ان نعود مرة اخرى فنجعل من الفلسفة خادمة للدين كما كانت طوال العصور الوسطى Phiiosophia Ancilla Theologiae أو ان نجعل الفلسفة فى المرتبة الثانية بعد الدين على أقل تقدير اذا ماأردنا ان نصل فعلا الى الحقيقة !

ولقد جاء الهجوم الثانى : من زاوية اخرى : فمن المعروف ان العقل أثبت على مدار التاريخ جدارته وبرهن على حقوقه التى انتزعها من اعدائه ، ومن هنا فقد اقلع عن الايمان الذى تفرضه السلطة وحدها ، وحاول منجانبه ان يقيم ايمانا خاصا به وان يجعل الدين عقلانيا بحيث يكون المحك الذى يقبل الدين على أساسه ، أو ان نسلم بعقيدة ما هو الاقتناع الشخصى

والبصيرة النافذة الخاصة وحدها • غير ان هذا الاثبـات لجدارة العقل وحقوقه قد انقلب بطريقة مذهلة الى شيء بالـغ الغرابة فنتج عنه القول بأن معرفة الحقيقة عن طريق العقل ليست سوى أمر مستحيل ! وهكذا دخـل العقل فى صراع مع الايمان الدينى حتى تحول هو نفسه فى الوقت ذاته الى أمر مضاد للعقل ! وعلى هذا النحو ظهر التركيز على ما يسمى بحقـوق (الغريزة) و (الوجدان) و (المشاعر) و (العواطف) وما اليها كأمر تتأكد اهميته ضد جدارة العقل وحقوقه واصبح ما هو ذاتى معيـارا للقيمة الحقيقية بكل ما يمثله الذاتى من جوانب جزئية متغيرة ومتقلبة ! فهو ذلك الذى يستطيع كل انسان أن يكون لنفسه بقدراته الذاتية الخاصـة ! وذلك واضح فى منهج (الحدس الصوفى) الذى اخذ به الرومانتيكيون وأشباه المثاليين وقد لخص ياكوبى ، هذا التعارض بين العقل والوجدان ، فى عبارته الشهيرة : (النور فى قلبى ، لكنى كلما حاولت ابرازه للفهم خبـا السراج وانطفأ !) • (٥٣) غير ان هناك فارقا اساسيا بين الاقتناع الذى يقوم على أسس ذاتية كالمشاعر والوجدانات والعـواطف والادراكات الحسـية ، وغير ذلك مما يسعى اليه اصحاب الحدس الصوفى اعنى حين يعتمد الاقتناع بصفة عامة على الجانب الجزئى فى الذات البشرية ـ أقول هناك فارق بين هذا اللون من الاقتناع وبين الاقتناع الذى يعتمد على الفكر ، اعنى ذلك الذى يدرك الفكرة الشاملة للموضـوع Der Begriff أو الطبيعة العقلية لشيء ما • ان الاقتناع فى الحـالة الاولى ، ليس سوى رأى ظنى فحسـب • وهكذا يتضح لنا ان هناك تعارضا صريحا بين الرأى الظنى وبين الحقيقة • وهو تعارض كشفت عنه بوضـوح الفلسفة اليونانية فى عصرها الذهبى : عصر سقراط وافلاطون ، فلقد شـهدت هذه الفترة فسـادا فى الحيـاة اليونانية فظهرت الاراء الظنية التى نتج عنها ظهور التفرقة الافلاطونيـة بين الرأى الظنى Doxa والعلم Episteme ، كما نلتقى بنفس هـذا الوضع عند انهيار الحياة السياسية ، والحياة العـامة ، فى الامبراطورية الرومانية فى عهد الامبراطور اغسطس Augustus (٥٤) •

ولهذا دار بين المسيح وبين بيلاطس الحاكم الرومانى هذا الحوار الـذى يبرز بوضوح التعارض بين الحـق والظن ، عندما قال السيد المسيح•• (لهذا قد ولدت أنا ، ولهذا قد اتيت الى العالم لاشـهد الحق ، كل من هو من الحق يسمع صوتى) (٥٥) •

سأله بيلاطس فى سخرية : وما هو الحق ••؟ (٥٦)

لقد سأل بيلاطس سؤاله هذا بترفـع واستخفاف وبنغمة فيها الكبرياء الذى يدل على ان فكرة الحق هذه اصبحت فكرة بالية عفى عليها الـزمان !

ومن ثم فان علينا ان نتجاوزها لنسأل عن غيرها وليس ثمة ما يدعو بعد الان لمعرفة الحقيقة ! (٥٧)

والواقع ان كلمة الحقيقة ظلت تحمل بالنسبة للانسان مضمونا هائلا ، ولذا فقد كانت تثير النشوة فى القلوب وتدفعها الى العمل والحركة !

أما القول بأن الحقيقة لا يمكن ان نعرفها أو هى مما لا يمكن معرفته Unknowable وسوف نتعرض لتفنيده طوال عرضنا لتاريخ الفلسفة (٥٨) وانما يكفى هنا ان نلاحظ اننا لو وافقنا على مثل هذا الزعم على نحو ما فعل رجل مثل (تينمان Tennemann) فان ذلك يعنى انه ليس ثمة ما يدعو الانسان الى ان يرهق نفسه فى ميدان الفلسفة ! فمادام كل رأى يزعم انه وصل الى الحقيقة يثبت كذبه فما جدوى السعى ، اذا ، للكشف عن الحقيقة ؟! وسوف نعرض بعد قليل لما يسمى بتفنيد المذاهب الفلسفية بعضها لبعض أو لتقاربها بعضها مع بعض ، ويكفى ان نقول هنا اننا لا نصل الى الحقيقة الا عن طريق المعرفة والانسان لا يعرف الا عندما يفكر ويعمل عقله لا عندما يقف ويمشى ويتحرك ٠٠ الخ اعنى انه يصل الى المعرفة من حيث هو (مفكر) والمعرفة هنا هى بالطبع (معرفة الحقيقة) وينبغى أن يكون واضحا فى ذهننا ان الحقيقة لا يمكن معرفتها بادراك مباشر سواء أكانت خارجية حسية ، أو كانت تصورات عقلية ، انما نصل اليها بطريقة واحدة فقط هى : اعمال الفكر ! (٥٩) ٠

٣ ـ عقم المعرفة الفلسفية :

علينا الآن أن نناقش أحدى الافكار السطحية الاخرى ، واعنى بها تلك الفكرة التى كثيرا ما روجها مؤرخو الفلسفة عندما ذهبوا الى القول بأن تاريخ الفلسفة زاخر بالمذاهب والافكار والنظريات المتعددة حتى أن المرء ليصاب بالدوار ان هو أراد أن يختار بينها ! أو هو ، على أقل تقدير ، يصاب بالحيرة والارتباك عندما يحاول أن يفضل رأيا على رأى آخر ، أو يتنقى لنفسه مذهبا من بين تلك المذاهب المتراكمة ، اذ لابد له أن يتساءل فى اضطراب : أى المذاهب ينبغى على أن أقبل وأيها أرفض ؟! أى النظريات ينبغى ان اترك وأيها ينبغى ان اعتنق ؟! ماذا عساى أن أفعل وتاريخ الفلسفة زاخر بكل ألوان النظريات والمذاهب والاراء المتضاربة التى يفند بعضها بعضا ٠٠ ؟! بل كثيرا ما يقال انه بالغا ما بلغ من سخف الفكرة التى قد تطرأ على ذهنك ، فانك لابد واجد من الفلاسفة من دافع عنها !

ويستمر أصحاب هذه الفكرة فيقولون : صحيح أن هناك عقولا عظيمة كثيرة ظهرت فى تاريخ الفلسفة لكنها ، فيما يبدو ، قد ضلت الطريق ، وتاهت عن السبل المؤدية الى الحقيقة ، ودليلنا على ذلك انها ما تفتأ تضرب بعضها بعضا بعنف وقوة يريد كل منهما أن يجهز على غيره ! وهى فى أضعف الحالات يتناقض كل مذهب مع غيره من المذاهب الاخرى ، واذا كان يحدث لعقول بالغة القوة والعمق والنضج ولمفكرين على مثل هذا القدر من العبقرية والذكاء أن تختلف على هذا النحو بحيث تصبح المسافة بينها واسعة وبعيدة بعدما بين القطبين ، فكيف يمكن لى أنا القارىء المتواضع ، أن أفصل بينها وأن أحكم عليها ؟ كيف يمكن أن أجرؤ فأقول : أصاب أفلاطون وأخطأ أرسطو ، أو العكس ، فى الوقت الذى يلقب فيه أولهما (بالمفكر الالهى) ، وثانيهما (بالمعلم الاول) ؟! أيمكن لى أنا أن أكون قاضيا وحكما فيما اشتجر فيه أفلاطون وارسطو من خلاف ؟! واذا فعلت فمن ذا الذى يستمع الى حكمى أو يعتد برأيى ؟! (٦٠) ٠

والنتيجة التى ينتهى اليها هذا الفريق هى أن المعرفة الفلسفية التى نحصلها من تاريخ الفلسفة عقيمة مجدبة ولا قيمة لها على الاطلاق ! ولابد أن نتخذ من هذا العقم مبررا لاهمال الفلسفة ! بل وللبرهنة على عجزها عن بلوغ المعرفة الحقيقية ٠٠ فالانسان فى رأيهم لم يصل عن طريقها قط الى معرفة يقينية !

والواقع أن البرهان على أن الجهد الفلسفى عقيم مجدب انما استمده أصحابه من نظرة سطحية الى تاريخ الفلسفة ، وما يستتبع هذه النظرة من نتائج : فتاريخ الفلسفة يبدو أمامها مسرحا لاشد الآراء تباينا واكثر المذاهب اختلافا وتضاربا ! فقد ظهرت فيه – بغير شك – فلسفات بالغة التنوع : جاءت اكل فلسفة لتعارض الاخرى وتناقضها ٠ وهكذا بدت هذه المذاهب متفرقة : كل منها يقوم بذاته مستقلا عن غيره لا يرتبط بالمذهب السابق ولا يمهد للمذهب اللاحق ، وكيف يمكن لهذه المذاهب أن ترتبط وكل منها يعارض الاخر ويناقضه ؟ حتى لقد أصبح شعار كل مذهب قول السيد المسيح : « اتبعنى ، ودع الموتى يدفنون موتاهم » (٦١) وهى العبارة التى ذكرها عندما استأذنه أحد تلاميذه أن يمضى الى بيته ليدفن أباه أولا ثم يعود فيتبعه (٦٢) ٠ وهم يقصدون بهذه العبارة أن كل مذهب يجعل شعاره (أنا أولا) أو (أنا ثم الطوفان) ٠٠ أما المذاهب الاخرى فيجب وأدها! لكن بدلا من عبارة السيد المسيح (اتبعنى) لابد أن يقال هنا لكل انسان : (اتبع نفسك) أعنى تمسك بأفكارك واقتناعاتك الخاصة ، وابق ثابتا متمسكا برأيك الخاص ٠ ولماذا تعتنق رأيا جديدا ؟ أليس كل رأى جديد سوف

يتحول بدوره ليصبح رأيا قديما ؟ أليس الاجدى ، اذن ، أن يتوقف المرء عن معتقداته الخاصة ؟! واذا آمن بمذهب أن يبقى عليه ولا يغيره؟ وهكذا تحول تاريخ الفلسفة عند أصحاب هذه النظرة السطحية الى ميدان قتال يموج بأشلاء الضحايا وتفوح منه رائحة الجثث ! فقد قتل كل مذهب أخاه ، وقام بدفنه ، بل لقد رغب بعضها عن عملية الدفن هذه فتركت الجثث تنهشها بغاث الطير ! أما اذا ظهرت فلسفة جديدة تباهى بشبابها ، مفتونة بقوتها ، مغرورة بجدتها فان الناس يواجهونها بكلمات بطرس الرسول لزوجة حنانيا (٦٣) : (هوذا أرجل الذين دفنوا رجلك على الباب وسيحملونك خارجا) (٦٤) . أى ليس ثمة ما يدعو الى كل هذا الغرور فسرعان ما تقضى نحبك على يد فلسفة جديدة آتية لا ريب فيها ، ان الفلسفة التى سوف تدحضك وتأخذ مكانك لن تتأخر طويلا .! (٦٥)

والواقع ان آراء هذا الفريق ، وان كانت خاطئة ، الا انها تستند فى جانب منها الى ما يحدث بالفعل فى تاريخ الفلسفة فكثيرا ما تشق فلسفة جديدة طريقها الى الوجود مؤكدة انها وحدها الحقيقة وان الفلسفات الاخرى التى سبقتها تخلو تماما من كل قيمة ، بل كثيرا ما تزعم ان هذه الفلسفات السابقة كانت تهذه ولا تقول الا لغوا : ومن ثم فان كل فلسفة تظهر تبرر ظهورها ووجودها بما تكشف عنه من نقائص وعيوب فى الفلسفات الاخرى التى سبقتها الى الوجود وما أصاب المذاهب قبلها من جمود وقصور عن مواجهة المشكلات الجديدة وما طرأ على هذه الفلسفات السابقة من ضمور واضمحلال ، وبالتالى فان هذه الفلسفة الجديدة قد أخذت على عاتقها هدم هذا الضلال وسد الثغرات والمثالب ، وبعث القوة والنشاط فى تيار الفكر الخامد ! ومن ثم فانه فى اللحظة التى ظهرت فيها هذه الفلسفة الجديدة ، وعند هذه اللحظة فحسب ، تم اكتشاف الفلسفة الحقة !

واذا كان التاريخ قد شهد طوال أحقابه مذاهب متعددة وفلسفات متنوعة فانه لا يمكن أن تكون كلها فلسفات حقيقية ، اذ لا شك أن الحقيقة لابد ان تكون واحدة لا متعددة ولا متنوعة ولا متضاربة ولا متعارضة ! فلا يمكن ان تكون هناك حقيقتان متضاربتين أو متناقضتين ، لان الحقيقة تتفق بالضرورة مع غيرها من الحقائق الاخرى ، وبالتالى فليس ثمة سوى حقيقة واحدة . والعقل يؤكد هذه القضية تأكيدا مطلقا ، والنتيجة بالطبع هى انه لابد ان تكون هناك (فلسفة واحدة) فحسب هى التى يمكن ان نقول عنها انها صادقة ، ولما كانت الفلسفات متعددة ومتنوعة ومختلفة ، كما سبق ان ذكرنا ، فاننا لابد ان ننتهى الى القول بأن جميع الفلسفات الاخرى

هى بالضرورة خاطئة أو كاذبة · ومن هنـا حرصت كل فلسـفة تظهر على مدار التاريخ ـ ان تسارع وتقدم للناس كافة الضـمانات والبراهـين والادلة على انها : (الفلسفة الوحيدة الصـحيحة) ! أو انها الفلسفة الحقة دون سواها ·· ! (٦٦)

٤ ـ فلسـفة واحـدة :

كيف يمكن لنا ان نرد على هذا الفريق ··؟! صحيح انه كانت هناك ، ولا تزال ، مذاهب فلسفية كثيرة ، وفلسفات متنوعة ومختلفة طوال عصـور التاريخ ، لكن الامر الذى نسيه أصحاب هـذا الرأى ، فيما يذكرنا هيجل ، هو ان الحقيقة واحدة مع هذا التنوع ، وان العقل يؤكد ذلك أيضـا تأكيدا مطلقا · وبالتالى فلابد ان تكون هنـاك فلسفة واحدة فحسب هى التى يمكن ان تكون صادقة وحقيقية بحيث تكون غيرها من الفلسفات المختلفة ، بالنسبة لها ، مذاهب خاطئة · ولقد رأينا ان كل مذهب يزعم ، بقوة وثقة ، انه هو هذه الفلسفة الوحيدة الصحيحة ·· (٦٧)

ها هنا يعرض علينا هيجل نظريته فى هذا التضـارب أو التناقض بين المذاهب الفلسفية ، فيقول : الواقع ان هناك صورة كلية هى الفلسفة بصفة عامة ، وهى تتشكل فى تلك المذاهب الفلسفية المعروفة ، مذهب افلاطون ، وأرسطو ، وديكارت ، وليبنتز ، وكانط ·· الخ تماما كالصـورة الـكلية للانسان التى تتحقق فى أفراد البشر ، وبالغا ما بلـغ اختلاف هذه المذاهب وتضاربها فان هناك رابطة مشـتركة تجمع بينها وهى التى خولت لنا ان نطلق عليها كلمة واحدة هى الفلسفة أو نصفها جميعا بأنها (فلسفة) !

ويمكن ان نشرح ذلك بما يقوله (وليم ولاس W. Wallace) عـن فلسفة هيجل نفسه ، يقول : (ان ما يريد هيجل ان يقـوله ليس جديدا ، ولا هو مذهبا خاصا وانما هو فلسـفة كلية عامة Universal تداولتها الاجيال من عصر الى عصر تارة بشـكل واسع ، وتارة بشكل ضيق ، ولكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير ، وقد ظلت على وعى بدوام بقائها فخورة باتحادها مع فلسفة افلاطون وأرسطو · » (٦٨) ·

فهناك ، فى رأى هيجل ، تيار فلسفى متصـل ومتدفق يعبر عما يمكن ان نسميه بالفلسفة الكلية العامة ، وليست المذاهب الفلسـفية المعروفة سوى صور منها : (والباحث الذى يرفض القول بوجود صورة كلية ، هى الفلسفة بصفة عامة تتحقق فى المذاهب الفلسـفية الجزئية ويصر على معالجة هذه المذاهب الفلسفية الجزئية فرادى ، يشبه ذلك المريض الـذى

نصحه الاطباء بالاكثار من تناول الفاكهة ، لكنه رفض ان يأكل ما قدم اليه من كمثرى ، وعنب ، وبرقوق ، زاعما انها ليست فاكهة وانما بعضها كمثرى ، وبعضها الاخر عنب وبرقوق !) • (٦٩)

اننا ينبغى ان يكون لدينا نظرة أعمق الى الدلالات التى يحملها هذا التنوع للمذاهب الفلسفية بحيث يظهر فى ضوء مختلف عن ذلك الضوء المعروف : ضوء التعارض بين الحقيقة والخطأ • ان تفسير مثل هذا التنوع سوف يكشف لنا عن مغزى تاريخ الفلسفة بأسره ، وهو لن ينفى فحسب أضرار هذا التنوع ، أو الافكار الخاطئة عن امكان وجود الفلسفة ، لكنه سوف يبين لنا كذلك ان مثل هذا التنوع كان ، ولا يزال ، ضرورة مطلقة بالنسبة لوجود الفلسفة ذاتها • وفضلا عن ذلك فان تفسير مثل هذا التنوع سوف يمكننا ان ندرك فى سهولة ويسر هدف الفلسفة الذى ليس شيئا آخر سوى ادراك الحقيقة المطلقة • وفضلا عن ذلك فاننا سوف نجد أنفسنا ، ونحن ندرس تاريخ الفلسفة ، انما ندرس الفلسفة ذاتها • فالمذاهب التى ظهرت طوال التاريخ الفلسفى ليست مغامرات فردية ، ولا هى مجرد تجمع لاحداث عفوية ، أو لمجموعة من الفرسان يذهب كل واحد منهم الى أرض القتال بغير هدف واضح فى ذهنه وبلا غرض معين ومحدد ، ومن ثم ينتهى القتال دون ان يترك أدنى اثر يدل على وجود الفارس ! ـ بل سوف نكتشف على العكس ، أن هناك رابطة حقيقية فى نشاط الروح المفكر ، وان ما يحدث فى التاريخ هو شيء عقلى ، وبهذا الايمان بروح العالم علينا ان نلج محراب التاريخ بصفة عامة ، وتاريخ الفلسفة بصفة خاصة • بحيث نضع فى ذهننا باستمرار ان الفلسفة فى تطورها ليست سوى (فكرة واحدة فى شمولها) فى جميع أجزائها الفردية ، مثلها مثل الحياة الواحدة فى الكائن الحى : نبض واحد يخفق فى جميع الاعضاء ، وتكون جميع الاعضاء ممثلة فيه ، وايقاعاتها تصدر عن فكرة واحدة •• وجميع هذه الجزئيات ليست الا مرايا ونسخا لهذه الحياة الواحدة التى لا يكون لها وجود فعلى الا فى هذه الوحدة • وكيفياتها ، واختلافاتها هى التعبير الوحيد عن الفكرة وعن الصورة التى تشملها • وعلى هذا النحو تكون الفكرة هى المركز ، وهى أيضا المحيط أو السطح الخارجى ، مصدر الضوء الذى لا يأتى انتشاره من خارج ذاته لكنه يكون خاضعا ومحايثا داخل ذاته • ومن هنا فهى فى ان معا: نسق الضرورة ، وضرورتها الخاصة التى تعبر فى الوقت ذاته عن حريتها •• (٧٠)

٥ ـ تعريف تاريخ الفلسفة عند هيجل :

اذا قلنا ان الحقيقة واحدة ، وهي تنكشف طوال تاريخ الفلسفة فقد يبدو أن هذا القول لايزال شكليا مجردا أو يحتاج الى توضيح أكثر وتحديد أدق. وها هنا يعرض علينا هيجل نظريته فى تطور تاريخ الفلسفة حيث يقول : « أن هذه الفلسفة هو بصفة عامة معرفة هذه الحقيقة الواحدة بوصفها النبع المباشر الذى يصدر عنه كل شيء آخر . غير ان هناك نقطة جوهرية علينا ان نضعها فى اذهاننا باستمرار : وهى ان هذه الحقيقة الواحدة ليست صلبة ، وليست فكرا فارغا ، وانما هى حقيقة متطورة نامية . وهى فى تطورها ونموها انما تتعين وتتحدد من داخل ذاتها . ومن ثم فان علينا ان نفهم فكرتين هامتين :

الاولى : هى فكرة التطور .

والثانية : هى فكرة العينية .

والواقع اننا نستطيع ان ندمج هاتين الفكرتين فى فكرة واحدة هى فكرة التطور : فمن جوهر الفكر ذاته ان يتطور : وهو من خلال تطوره يصل الى ادراك شامل لذاته ، أو يصبح على ما هو عليه بالفعل . وقد يبدو فى هذا القول تناقضا ، اذ قد يقال : ان الفكر هو بالفعل ما هو عليه . ولهذا فلابد ان نقول كلمة سريعة عن فكرة التطور ، وهى الفكرة التى نألفها جميعا فى حياتنا اليومية ونستخدمها بغير تحفظ . وان كانت الافكار المعروفة على هذا النحو تظل مجهولة للانسان الى ان يدرس الفلسفة فيقف على معناها الدقيق ، وعلى كل حال فان المناقشة التفصيلية لتلك الفكرة انما تنتمى الى علم المنطق » (٧١) .

لكى نفهم التطور فان علينا ان نميز بين حالتين الاولى هى ما يسمى بالقوة Potentia والثانية هى ما يسمى بالفعل Actus بلغة ارسطو « وانا اسمى الحالة الاولى بالوجود فى ذاته والحالة الثانية بالوجود لذاته او التحقق الفعلى للوجود» (٧٢) فلو اننا قلنا على سبيل المثال :

ان الانسان عاقل بالطبع ، فاننا نعنى بذلك انه يملك عقلا بوصفه انسانا ، فهو يمتلك العقل والفهم والخيال والارادة بالميلاد أو حتى وهو فى رحم أمه ، غير ان ما يوجد (بالفعل) عند الطفل ليس هو العقل وانما هو (امكان) العقل ، فهو لديه عقل كامن لم يظهر بعد . وذلك يساوى قولنا انه لا يملك عقلا بعد ، فالعقل لم يوجد لديه حتى الان مادام لا يستطيع أن

يسلك سلوكا عاقلا ، لكن الطفل عندما ينمو ويشب ويصبح رجلا يبدأ العقل فى الظهور ويتحقق بالفعل فى سلوك العاقل • ومعنى ذلك ان ما كان ضمنيا عند الانسان فى بداية حياته قد أصبح الان علنيا صريحا وبمعنى آخر يمكن ان نقول (الوجود فى ذاته An Sich) قد أصبح الان (وجودا لذاته Für Sich) • (٧٣)

ومعنى ذلك ان (ما هو فى ذاته) أو الوجود الضمنى لابد ان يصبح وجودا علنيا وتلك سنة التطور • وهى تنطبق أيضا على تطور المذاهب الفلسفية ، فما يكون ضمنيا فى بداية التاريخ الفلسفى لابد ان يتضح فى خطوات تالية ، بحيث يصبح اكثر صراحة ووضوحا •

وتطور الانسان نفسه يوضح هذه الفكرة ، فما كان (وجودا ضمنيا) فى بداية تاريخه لابد ان يصل الى الوعى وهكذا يصبح من اجل الانسان ، لكن ما تطور على هذا النحو وأصبح موضوعا للانسان هو نفسه ما كان عليه الانسان فى ذاته • ومعنى ذلك ان الانسان يمر بسلسلة من حلقات التطور يسميها هيجل (بالصيرورة الموضوعية) ، يكون فيها هذا الوجود الضمنى أولا من اجل ذاته ثم يصبح فيها فى المرحلة الثانية لذاته : فالانسان يكون أولا وجودا فى ذاته (قدرات ، واستعدادات ، وامكانات مختلفة موجودة بالقوة) ثم يتحول الى وجود من اجل ذاته ، اعنى انه يصبح مزدوجا لكنه لا يتحول الى شىء آخر لان امكاناته محفوظة واستعداداته باقية وقدراته لم تتغير الى شىء آخر • لكن كل هذه الامور قد اتضحت واصبحت صريحة علنية ، فالانسان ، مثلا ، فكر ، وهو يفكر فى مجموعة من الافكار : « وبهذه الطريقة فانه فى الفكر وحده يكون الفكر موضوعا » • اعنى يكون هذا الذات التى تفكر ويكون هو موضوع التفكير فى آن معا ، لان العقل ينتج ما هو عقلى ويكون موضوعا لذاته • وهذا هو الذى يسميه هيجل بالوعى الذاتى عند الانسان Self-consciousness والذى يعرض له بالتفصيل فى كتابه الشهير (ظاهريات الروح ••) •

ويركز هيجل تركيزا واضحا على فكرة التطور التى تعينه كثيرا على تفسير المسار الفلسفى طوال التاريخ ، ولهذا فلا عجب ان نراه يعود مرارا الى عرضها وتفسيرها مؤكدا ان البداية البسيطة الساذجة المباشرة التى تبدو عادة مجردة هى التى تنمو وتتطور وتبرز ما فيها من امكانات وعناصر ، وهكذا نتصور التطور ، فيما يقول ، على انه ظهور ما هو كامن أو مستتر الى النور ، فما يوجد فى الشىء داخليا هو ما يظهر الى العلن الصريح فثمرة البلوط هى شجرة البلوط فى حالة جوانية أو داخلية (أو فى ذاتها)

لكنها لا تظهر كشجرة بلوط وهى فى هذه الحــالة الا أمام التفــكير الفلسفى الفاحص : فهذا التفكير هو الذى يرى شــجرة البلوط (فى داخلها) ويعرف انها شجرة بلوط بالنسبة لنا ، أى بالنســـبة لاولئك الذين ينفذ تفكيرهم الى ما هو كامن بداخلها ٠ ومن ثم فهى شــجرة بلوط بالنسبة لنا ، ولكنها ليست كذلك بالنسبة لنفسها ، فهى تصبح شــجرة بلوط بالنسبة لنفسها حين تنمو وتصبح شجرة بلوط بالفعــــــل ٠ وواضــح من ذلك ان مذهب هيجل ، كمذهب أرسطو من قبل ، هو مذهب تطورى فكل منهما مبنى على تصور واحد لطبيعة التطور وهو : ان التطور لا يعنى انبثــاق شىء جديد كل الجدة ، وانما يرى أرسطو انه انتقال من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل بينما يرى هيجل انه انتقال من الضمنى الى العلنى أو الصريح (٧٤) ٠

ما هو ضمنى أو كامن أو مستتر يتحول ، اذا ، الىالعلنى الصريح ويظهر الى الوجود ، ولاشك أنه يطرأعليه عــدة تغيرات وتحولات ولكنه مــع ذلك يظل هو هو نفسه طوال العمليــة ، اعنى يظل مســـيطرا بخصائصه الجوهرية البارزة طوال مسار التطور كله فهو لا يفقد شيئا قــط من سماته الاساسية ، فالنبات ، مثلا ، لا يفقد نفسه اثناء عملية التطور ، فهو يبــدأ من البذرة لكن كل ما يظهر أثناء العملية كان خبيئا فى هذه البداية ٠ ومبدأ التطور يعنى أيضا ان البذرة لا يمكن ان تظل ضمنية فقط أو موجودة بالقوة أو فى ذاتهـــا فحسب ، ولكنها تضطر الى الظهور الى الوجود الفعلى ، اعنى انها تضطر الى التطور ، وما يدفعها الى التطور هــو التناقض الكامن فى وجودها الضمنى البحت ومع ذلك عدم الرغبة فى ان تظل على هذا النحو ، لكن هذا الظهـــور يستهدف غاية وهى الثمرة أو انتــاج البذرة الــذى يسبب العودة الى الحالة الاولى ٠ فالبذرة سوف تنتج نفسها فى نهاية المطــاف وتظهر ما هومحتـــوى بداخلها حتى انها عندئذ قد تعود الى نفسها مرة اخرى لتجدد الوحدة التى بدأت منها ٠ (٧٥)

وكما تتم عملية التطور فى النبات فانها تتــم فى عالم الروح وتكون اساسية فيه ٠ والروح هىالضد المباشر للمادة ، وكما ان ماهيــة المادة الثقل والجاذبية ، فان ماهية الروح هى الحرية ، ومن ثم فالروح حرة ولكنهــا فى البداية تكون فى ذاتها ، اعنى تكون حرية ضمنية ، ويمثل تاريخ الفلســـــفة المسار الفكرى الذى تكافح فيه الروح لكى تصل الى وعى بذاتها ، اعنى لــكى تكون حرة بالفعل ٠ فالروح لكى تكون حرة اصيلة فان عليها ان تعتمد على نفسها فقط ، اعنى انها لابد ان تكون هى الذات والموضوع فى آن معــا ، ان تكون العارف والمعروف فى وقت واحد ، وهذا هو ما يسميه هيجل بالوعى الذاتى أو الوعى الذى يعى نفســه حينما يدرك العالم الخارجى ، وليس تاريخ

العلم سوى صراع من جانب الروح لكى تصل الى هذه المرحلة ، مرحلة الوعى الذاتى (٧٦) ووصول الروح الى ذاته يمكن ان يوصف بانه الغاية العليا التى يسعى اليها ، فتلك وحدها ولا شيء سواها هى الغاية التى يرغب فى الوصول اليها ، وجميع الاعمال وكل الانشطة التى يقوم بها الروح فى الزمان انما هى كفاح وصراع بغية ان تعرف نفسها وان تجعل من نفسها موضوعية وان تعثر على ذاتها وان تكون من اجل ذاتها • لقد اغتربت وانقسمت حتى تكون قادرة على ان تجد نفسها وان تعود الى ذاتها •

وبهذه الطريقة وحدها تستطيع الروح بلوغ حريتها ، ذلك لان مايكون حرا هو مالا يرتبط بالآخر ومالا يعتمد على الآخر •

والفكر هو الذى يمكن الروح من بلوغ مرحلة الحرية هذه : ففى الادراك الحسى ، مثلا ، وكذلك فى مرحلة الوجدان ، اجد نفسى محصورا مقيدا وليس حرا • فأنا لا اكون حرا الا حين يصبح لدى وعى بوجدانى هذا • وللانسان غايات جزئية واهتمامات ومصالح خاصة وهو لا يكون حرا حقا الا اذا كانت هذه الامور له هو ، أى ملكه هو ، لان هذه الغايات تتضمن دائما (آخر) ، وذلك مثل الرغبة ، والدافع •• الخ ، وليست هذه هى الانسان •

أما الفكر فهو وحده الذى يختفى فيه كل عنصر غريب ، وتكون فيه الروح حرة حرية مطلقة •• وهو ما نعبر عنه بالفلسفة • (٧٧)

والواقع ان نشاط العقل أو الروح Mind هو أن يعرف نفسه ، فأنا موجود بطريقة مباشرة ، لكن وجودى على هذا النحو ليس الا بوصفى كائنا حيا أما بوصفى موجودا عاقلا فأنا موجود بمقدار ما اعرف نفسى • لقد كتب على معبد دلفى تلك العبارة الشهيرة (أيها الانسان اعرف نفسك) وهى الامر المطلق الذى يعبر عن العقل فى طابعه الجوهرى • لكن الوعى يتضمن ان اكون موضوعا لذاتى لكى أكون من اجل ذاتى • وهكذا تظهر هذه القسمة الكلية : فيقيم العقل ، أو الروح ، وجوده خارجا عن ذاته • اعنى انه يضع نفسه فى تخارج ، واحدى صور التخارج هى : الزمان • فالوجود فى الزمان هو لحظة جوهرية فى تطور الفكرة الفلسفية بوصفها فكرة عينية ، وهو ما نسميه بتطور الفلسفات المختلفة فى الزمان • (٧٨)

٦ ـ من المجرد •• الى العينى

من الآراء المبتسرة ، والشائعة فى الوقت نفسه ، فيما يقول هيجل الرأى الذى يقول ان الفلسفة لا تبحث الا مع المجردات وحدها ومع العموميات الفارغة فحسب ! وذلك يعنى ان الادراك الحسى ، والوعى الذاتى التجريبى ،

والغريزة الطبيعية ، ومشاعر الحياة اليومية .. انما تقع فى الضفة المقابلة للفلسفة لانها تمثل منطقة العينى ! وهذه الفكرة ظاهرة البطلان . لكن ذلك لا يمكن ان يفهم الا اذا فهمنا ما يقصده هيجل بالمجرد والعينى ، وهما مصطلحان يختلفان عنده عن معناهما الشائع . فالتجريد عند هيجل يعنى التركيز على جانب أو عنصر من الموضوع وعزله عن بقية العناصر وهو يتفق مع اسبنوزا Spinoza فى القول بأن الافكار المجردة هى الافكار التى عزلت من سياقها المناسب وان التجريد هو الخطر الرئيسى على التفكير . فيما يقول (مايرز H.A. Myers) (٧٩ ومن هنا أمكن ان نقول انالناس فى حياتهم اليومية يمارسون اعظم الوان التجريد لانهم لا يركزون الا على جانب واحد فقط من جوانب الواقع الحى المتعددة الزوايا . والعينى عنده : ليس هو الحسى أو المشخص كما يفهم عادة من هذا اللفظ ، لكنه ما يتضمن عناصر متعددة فهو غنى فى مضمونه .

ولهذا كانت المذاهب الاولى فى الفلسفة تعبر عن تجريدات فى حين ان المذاهب الاخيرة تمثل فكرا عينيا يضم الافكار الاساسية فى المذاهبالسابقة. يقول : (الفلسفة تقع فى نطاق الفكر ، ولهذا فان عليها ان تبحث فىالكليات وربما كان مضمونها مجردا لكنه كذلكمن حيث الشكل فقط ، لان الفكرة فى ذاتها عينية كما انها عبارة عن وحدة بين تعينات مختلفة . وها هنا تختلف معرفة العقل عن معرفة الفهم (٨٠) . ومن هنا أيضا نجد ان مهمة الفلسفة بوصفها معرفة عقلية معارضة للفهم هى ان تبين لنا ان الحقيقة أو الفكرة لا تتألف من عموميات فارغة ، ولكنها هى الكلى الذى يشمل فىجوفه الجزئى ولا ينفصل عن الفردى . ومعنى ذلك ان الحقيقة عندما تكون مجردة فلابد ان تكون غير حقيقية اعنى باطلا خداعا .

والعقل البشرى السليم يسير نحو ما هو عينى . أما فكر الفهم فهو يظهر فى بداية الطريق ويكون مجردا ويركز على عمليات التجريد التى هى بالفعل مهمته الرئيسية : الفصل بين جوانب الشىء والتركيز على كل جانب على حدة ، واعتبار العنصر الواحد مستقلا عن غيره من العناصر والتى لا يكون له وجود بدونها .. ثم اذا سرنا قليلا اتضح لنا شيئا فشيئا ان عملية التجريد هذه ليست حقيقية ولكنها زائفة ولابد من ان تصحح بعد ذلك بواسطة العقل أو الفكر النظرى الذى يقودنا الى المعرفة العقلية الحقيقية وهى نفسها المعرفة الفلسفية .. ومن هنا كانت الفلسفة هى اكثر الوان المعارف معارضة للتجريد والانفصال والعزلة واحادية الجانب ، لانها تقود الانسان على العكس ، نحو العينى (٨١)

وتعاقب المذاهب الفلسفية طوال التاريخ يكشف لنا عن ان سير التاريخ الفلسفي يتجه من المجرد الى العيني • فهو يبدأ بالفلسفات المجردة : « لان الفلسفة تبدأ أولا بأن تكون ضمنية مباشرة ، مجردة ، وعامة ، فهي لم تتقدم بعد ولم تتطور ولم تظهر • أما الفلسفة الاكثر غنى والاكثر عينية فهي تأتي فيما بعد • والفلسفة الاولى هي الافقر من حيث التعينات اعني من حيث ما يكمن بداخلها من افكار فلسفية ثم تظهر الفلسفات الاكثر غنى بعد ذلك • وقد يبدو ان هذا السير هو عكس الانطباع الذي يكون لدى المرء في بداية الامر ، غير ان الافكار الفلسفية هي فيالعادة مايضاد مباشرة الافكار الشائعة » (٨٢) •

والواقع ان تطور المذاهب الفلسفية في التاريخ ، يقابل ويوازي من الناحية الميتافيزيقية الخالصة تطور المقولات في المنطق ، ذلك لان كل مقولة من مقولات منطق هيجل تلخص مذهبا فلسفيا معينا وتعبر بذلك عما وصل اليه الفكر الفلسفي في مرحلة تاريخية معينة •

ومن هنا فان المنطق ، فيما يرى هيجل ، يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة : فتاريخ الفلسفة يبدأ بالمدرسة الايلية التي تركزت فلسفتها في مقولة الوجود ، وهي أول مقولة في سلم المقولات ، وهي في نفس الوقت أكثرها تجريدا وفقرا ، ثم عبرت البوذية عن المقولة الثانية وهي مقولة العدم • وكان هيراقليطس أول من عبر عن أول فكرة عينية تشمل في جوفها مقولتين اخريين ، وهذه الفكرة العينية هي مقولة الصيرورة التي تتضمن مقولتي الوجود والعدم • وهكذا يمضي تاريخ الفلسفة معبرا عن سلسلة من المقولات في صورة مذاهب فلسفية تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصرا مكونا لمقولة اعلى ـ حتى تصل هذه السلسلة الى قمتها في مقولة الفكرة المطلقة ، وهي المقولة التي يعبر عنها مذهب هيجل ! ومعنى ذلك ان الطريقة الجدلية التي يسير عليها تاريخ الفلسفة لا تضيف شيئا جديدا لان الدور الذي تقوم به بالنسبة لتاريخ الفلسفة ، ان تبرز للعيان ما سبق ان قالته العصور الماضية كلها عن الفكر • (٨٣)

٧ ـ تطور المذاهب الفلسفية :

ومعنى ذلك ان الفلسفات الاولى المبكرة هي أكثر الفلسفات تجريدا وفقرا •• وهذا يتفق تماما مع الاسس العامة للمذهب الهيجلي الذي يرى ان كل مرحلة أولى لابد ان تتسم بهذه الخصائص ـ ففيهذه الفلسفات أقل تعين

للفكر وفيها عموميات (أى افكار عامة أومقولات) لم تتحقق بعد . ولابد ان يكون ذلك واضحا أمام ذهن مؤرخ الفلسفة حتى لا يتطلب من الفلسـفات القديمة اكثر مما يكون فى استطاعتها ان تعطيه :، أو ان يحملها مالا طاقة لها به . ومن هنا فاننا ينبغى الا نطلب من هذه الفلسفات أى تحديدات أو تعينات فكرية أو مقولات (٨٤) . لا يمكن ان تظهر الا مع ظهور وعى أعمق أو تطور أبعد للروح . فمن السخف ان نفعل ، كما فعل بعض المؤرخين ، فنتساءل عما اذا كان يمكن ان توصف فلسـفة (طاليس) بالتأليه أو الالحـاد .. !

وهل أثبت طاليس وجود اله مشخص أم انه قرر فحسب وجودا كليا غير مشخص .. ؟ « لان هذا السؤال يتعلق هنا بنسبة الذاتية الى فكرة أعلى أى تصور شخصية لله .. ومثل هذه الشخصية على نحو مانفهمها الان هى أكثر غنى واكثر تركيزا (مما جاء فى فلسفة طاليس) ومن ثم كانت تمثل فكرة متأخرة . ومعنى ذلك نه ينبغى الا نبحث عنها فى العصور الاولى المبكرة .. ولو اننا استخدمنا افكارنا الخاصة بحيث نحكم عن طريقهـا على هذه التصورات العميقة ، لحكمنا بغير شك على الفلسفات القديمة بأنها الحادية. غير ان مثل هذا الحكم لابد ان يكون باطلا كذلك ، لان الافكار ، كأفكار ، لم يكن فى استطاعتها فى البداية ان تصل الى التطور الذى وصلنا اليه . (٨٥) فلا شك اننا الان نصوغ مفاهيم الالحاد والايمان نتيجة لتطور طويل فى الفكر الدينى والفكر الفلسفى على السواء ، وهو أمر لم يكن قائما فى العصـور الفلسفية الاولى لا سيما فى بداية التفلسف على نحو ما هى عليه عند رجل مثل طاليس .

واذا كان تطور الفلسفة يسـير من المجـرد الى العينى بحيث تكون المذاهب الفلسـفية الاولى أكثر تجريدا وفقرا ، والمذاهب اللاحقة أكثر تحديدا وغنى وعينية . فانه ينتج عن ذلك ان تكون المذاهب المتأخرة : « تعبر عن انغماس أبعد فى الفكرة الشاملة ذاتها ، وادراك أكمل للفكرة الشاملة نفسها . » على حد تعبير هيجل (٨٦) . ومعنى ذلك ان آخر المذاهب الفلسفية هى اكثرها تطورا واكثرها غنى وعمقا . فهى تجمع فى جوفها العنـاصر الاساسـية فى جميع المذاهب السابقة ، وما قد نظن لاول وهلة انه انقضى وزال نجـده باقيـا ومحفوظا فى داخل هذه الفلسفة ، ومعنى ذلك ان هذه الفلسفة الاخيرة هى مرآة ينعكس عليها تاريخ الفلسفة بأسره . (٨٧)

واذا كانت الفلسفة الاولى هى اكثر الفلسـفات تجريدا لانها الاصل ، ولانها لم تخط بعد أية خطوة الى الامام ، فان هذه الفلسفة الاخيرة هى أكثر الفلسفات عينية لانها القمة التى يصـل اليها تطور هذه الفلسفات : (ونحن لا نقول ذلك ، كما قد يبدو لاول وهلة ، انطلاقا من نعرة خاصـة أو تفاخر

بفلسفة عصرنا وانما لان من طبيعة العملية كلها ان تكون الفلسفة الاكثر تطورا فى العصر التالى هى بالفعل نتيجة لسير العقل المفكر فى العصور السابقة وانها فى تقدمها من الفلسفات الاولى لا تبدأ من ذاتها أو لا تكون فى حالة عزلة ، وهذا يجعلنا لا نتردد فى القول بأن الفكرة الشاملة على نحو ما تدركها وتعبر عنها الفلسفات الاخيرة هى أكثر تطورا واكثر عمقا واكثر غنى . (٨٨)

ومثل هذه النظرة الى الفلسفة وتاريخها لا تعلى من شأن الحاضر الا من حيث انه القمة التى يصل اليها التطور الماضى ، ومن ثم فهى تجنبنا النظرة المجحفة الى المذاهب الماضية والتى نرى ان هذه المذاهب لا امل فيها ولا رجاء ، وليس في دراستها نفع لذا فان علينا ان نبدأ من الحاضر ونبنى كل شيء من جديد ، وتلك هى نظرة رجل مثل ديكارت الذى ينادى بانه اذا كان لابد من قيام فلسفة ، فلن يكون ذلك الا بأن نضرب بكل الماضى عرض الحائط ، وان نصرف النظر نهائيا عن كل ما قاله لاقدمون ، أو على حد تعبيره ، ان نتحلل من كل الافكار التى ورثناها وان نبدأ من جديد باقامة مذهب فلسفى ، ثم نجد مفكرا آخر مثل امرسون Eemrson يعبر عن نفس هذا الرأى فيقول على لسان الطبيعة (أيها الانسان ! ان العالم أمامك جديد ، وهو جديد فى كل لحظة ، فلا تتعلق بشىء مما عرفته فى الماضى ، بل عليك أن تبدأ كل شىء من جديد) . ولكن ديكارت ، وامرسون وغيرهما من الفلاسفة والمفكرين يخطئون حين يأخذون بهذه النظرة المجحفة الى تراث الاقدمين لان ديكارت نفسه لم يقم مذهبه الا على اساس ما قدمته المذاهب السابقة . (٨٩)

والنظرة الهيجلية الى تاريخ الفلسفة سوف تمنعنا كذلك من ان ننحو باللائمة على المذاهب القديمة حين لا نعثر فيها على أفكار معينة لم يكن فى استطاعة الجو الثقافى الذى ظهرت فيه ان يعمل على انضاجها ، كما سبق ان اشرنا منذ قليل ، وهى تمنعنا كذلك من ان نحمل الفلسفات القديمة أكثرها مما تحتمل فنعزو اليها أفكرا لم تخطر لها على بال ! وهكذا تنشأ الاخطاء عند معظم مؤرخى الفلسفة حين ينسبون لفيلسوف ما ، عددا من القضايا الميتافيزيقية لم يكن هو نفسه يعرف عنها شيئا ولا نجد لها أدنى اثر في التاريخ – وعلى سبيل المثال ففي كتاب تاريخ الفلسفة الذى ألفه (بروكر Brucker) نجد قائمة بثلاثين أو أربعين أو مائة نظرية مقتبسة من طاليس واخرين دون ان يكون في استطاعتنا ان نتعقب أية فكرة منها ونردها الى مصدرها الاصلى عند واحد من هؤلاء الفلاسفة ، وعلى هذا النحو نجد (بروكر) ينسب الى طاليس قوله : (لا شىء يخرج

من لا شيء Ex Nihilo Nihil Fit أو انك لا تستطيع أن تخرج شـــيئا من لا شيء او ان تستخرج من شيء ما ليس موجودا فيه · ولقد اســـتنتج (بروكر) ذلك من قول طاليس (ان المـاء خالد أو ابدى) ! ثم واصـــل استنتاجاته فذهب الى انه ما دام الامـر كذلك فلابد أن يدرج طاليس ضمن الفلاسفة الذين انكروا الخلق من العـدم ، وهو موضوع كان طاليس ، على الاقل من الناحية التاريخية يجهله جهــلا تاما !

وفى استطاعتنا أيضا ان نأخذ الاستاذ (ريتـــر Ritter) مثلا اخر لهذا المنهج ، رغم انه كتب كتابه (تاريخ الفلسفة الايونية) بعناية وكان بصفة عامة حذرا وحريصــا الا يدخل افكارا اجنبية او غريبـــــة عن فكر الفيلسوف ــ فانه رغم ذلك كله قد عزا الى طاليس اكثر مما هو موجــود فى تاريخ الفلسفة ! فهو يقول : (وعلى ذلك فاننـــا لابد ان ننظــر الى فكرة الطبيعة عند طاليس على انها دينامية من حيث المبـدأ ، ذلك لان طاليس ينظر الى العالم على انه حيوان حى شـامل لكل شيء ، وقـد تطور من جرثومة ، شأنه شأن جميع الحيوانات الاخرى ، وهذه الجرثومة ، اما الرطوبة أو الماء كما هى الحال فى جميع الحيوانات الاخرى · وعلى ذلك فان الفكرة الاساسية عند طاليس هى ان العالم كل حى متطور من جرثومة وانه استمر فى الحيـاة كما يفعل الحيوان عن طريق التغذية التى تناسب طبيعتـه ، وتلك اقوال تختلف اتم الاختلاف عما يقوله أرســطو عن فلسفة طاليس ! انـــا ينبغى لا نجعل لفلسفة لقديمة ، بمثل هذه الاستنتاجات ، شيئا مختلفا اتم الاختلاف عما كانت عليه فى الاصل · (٩٠)

ان هذا المنهج الغريب الذى يأخذ به (بروكر) و (ريتر) وغيرهما يؤدى بنا الى أن نشكل نحن فلسفة القدامى على نحـو ما نشتهى بحيث تجىء تلك الفلسفات معبرة عن صور من تفكيرنا الخالص !

ان تقدم التطور يعنى ظهور فلسفة معينة فى عصر معـين ذى ثقـــافة معينة وبالتالى ظهور تحديدات فكرية معينة ، ويعنى أيضا ان الفكرة الشاملة قد وصلت الى مرحلة معينة ، وان الوعى قـد تطور الى درجة جزئية خاصة · وعلى تاريخ الفلسفة ان يدرس مثل هـذا التطور لظهور الفـكر وتقــــدم الوعى · ومن هنا فان علينـــا ان نلزم الدقة فى استخدام الكلمات والبحث عن الافكار · ذلك لان استخدام (تحديدات فكرية) أو مقولات اكثر تطـــورا لا تنتمى الى وعى الفيلسوف هو اقحـام أفكار متأخرة على تطور الفلســـفة وهو خطأ يقع فيه مؤرخ الفلسفة فى كثير من الاحيان · ولذلك فقـــد قرر ارسطو ان طاليس حدد مبدأ كل شيء بأنه (المـاء) لكن (انكسماندر)

تلميذه هو أول من استخدم كلمة (المبدأ) ، ومعنى ذلك ان طاليس لم يكن لديه علم بهذه الفكرة على الاطلاق ، لكنه نظر الى المبـــدأ على انه بداية في الزمان لا على انه مبدأ اساسى ، فطاليس لم يدخل فكرة السبب فى فلسفته، وحتى ذلك الحـين فلا يزال السبب الاول يمثل فكرة أكثر تطورا وتقــدما وابعد تحديدا · وهناك أمم بأسرها لم يكن لديها فكرة عن تصور السبب على الاطلاق لانه يتضمن خطوة عظمى على درب التطور (٩١) ·

وكما هى الحال فى النسـق المنطقى للفـكر فان كل صورة من صـور الفكر لها مكانها الذى فيه وحده تكون كافية ، وهذه الصـــورة تصبح ، عن طريق التطور التقدمى المستمر ، عنصرا ثانويا ، وتلك هى الحـــال نفســـها فى تاريخ الفلسفة : فكل مذهب يكون له مغزاه العميق عندما ندرجــه فى سياق التطور التاريخى كـكل بحيث يبدو حلقة فى سلسلة التقدم المســتمر تمثل مرحلة جزئية فى تطور العملية كلهـا ولها مكانها المحـــدد حيث تكون لها قيمتها الحقيقية ومغزاها العميق · ويمكن ان نتصـور طابعها الخـــاص تصورا حقيقيا طبقا لهذا التحـديد ، ولابد أن ننظر اليها من هـذا المنظـــور وحده ان أردنا ان نحكم عليها حكما عادلا ، وعندئذ لا نطلب من اية فلسفة شيئا ، ولا نتوقع منها شيئا ، اكثر مما قدمته بالفعل ، ولا ينبغى ان نبحث عن الاشباع التـــام أو الرضـــا الكامل لان ذلك لا يمكن ان يتـــم الا فى تطور للمعرفة اكثر اكتمـــالا · اذ ينبغى علينـــا الا نتوقع ان نجـــد الاجابة عن تساؤلات وعينا الحاضر واهتمامات عالمنـا المعاصر وقد قدمهـــا الينا الفلاسفة القدامى ! ان مثل هذه الاسـئلة تفترض مقدما تطورا معينـــا فى الفكر ، ومن ثم فكل فلسفة تنتمى الى عصرها الخاص ، وهى محصـــورة بداخله ، محدودة بحدوده · وهذا يعنى أنها تجلى لمرحلة جزئية من التطور ·

ان الفرد هو انتاج مجتمعه وعالمه ، تتجلى فيه صـــورته فى تكوينـــه وصفاته ، وهو لا يستطيع ان يهرب من عصره اكثر مما يستطيع ان يهرب من جلده · (٩٢) انه ينتمى الى عقل كلى واحد هو الذى يشكل جوهره ووجوده الخاص ·· فكيف يمكن له ان يهرب منه ··؟ انه نفس العقل الـكلى الـذى تعبر عنه الفلسفة عن طريق الفكر ، فالفلسفة هى فكر العقل الكلى ذاته ومن ثم فهى مضمونه الجوهرى · وكل فلسفة هى عصرها الخاص ، حلقـــة فى السلسلة كلها : سلسلة التطور الروحى ، وبالتالى ففى استطاعتنا ان نجـــد فيها اشباعا للاهتمامات التى تنتمى الى هذا العصر الجزئى المعين (٩٣) ·

وعلى هذا الاساس فان الفلسفات الاولى لا تشبع العقل الذى تســـيطر عليه تصورات اكثر عمقا ، لان ما يبحث عنه العقل فى الفلســـفة فى هذه الحالة هو هذا التصور العميق الذى لا يشكل مضمونها بعد ، ومن هنا فاذا

كانت فلسفة أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الفلسفات حية دائما وحاضرة باستمرار ، فهي كذلك في مبادىء هذه الفلسفات ، لكننا لا نستطيع ان نظل قانعين بهاتين الفلسفتين كما انه لا يمكن احياؤهما !

ولهذا فلا يمكن ان يوجد بيننا اليوم : افلاطونيون ، أو ارسطيون أو رواقيون ، أو ابيقوريون ٠٠ الخ ٠٠ لان محاولة احياء هذه الفلسفات ليست سوى رده الى الوراء الى مراحل أولى ٠ اعنى ان تعود بعقلك الذى يحمل ثقافة اكثر عمقا القهقرى الى تلك المراحل الاولى ٠ ولا يمكن ان يحدث ذلك بل لابد ان يكون أمرا مستحيلا وحماقة كبرى مثلها مثل رجل راح يبدد طاقاته فى محاولة الارتداد الى مرحلة الشباب ! أو مثل الشاب الذى يجهد نفسه لكى يرتد صبيا ! فى الوقت الذى يكون فيه : الرجل والشاب والطفل جميعا عبارة عن شخص واحد ! صحيح انه حدثت محاولات كثيرة طوال التاريخ لاحياء الفلسفات القديمة من افلاطونية وأرسطية ٠٠ الخ حتى ان (جاسندى) حاول احياء الابيقورية ، فى العصور الحديثة ، فدرس فلسفة الطبيعة على طريقة الابيقوريين ــ بيد انها كانت محاولة فاشلة لانها اسقطت من حسابها عامل التطور ، وضربت صفحا عن ثقافة العصر ! ان ما يسمى بفترات (الاحياء) فى التاريخ ليست سوى فترات انتقال نتعلم فيها الصور المتضمنة فى الفلسفات الماضية ، ونعرف من خلالها الخطوات الضرورية على درب التطور ٠

وعندما دعيت الفلسفة الحديثة بنفس الطريقة الى الارتداد الى نقطة بداية فى الفلسفة القديمة (لاسيما عند افلاطون) لم يكن ذلك سوى دعوة لا معقولة مثلها مثل رجل يطلب من مجموعة من المتدينين فى المجتمع الحديث ان يعودوا (القهقرى) الى العادات والافكار التى كان يعتنقها الرجل البدائى فى غابات أمريكا الشمالية ! ان عودة العقل المتطور الغنى الى بساطة بدائية من هذا القبيل هى عودة الى التجريد أو الى الفكر المجرد الفقير الفارغ ، وينبغى ان ننظر اليها على انها قرار مصدره عدم القدرة على التمتع بالمادة الغنية للتطور الموجودة أمامه والتى تتطلب السيطرة عليها ، والتمكن من فهمها فى أعماق ذاتها عن طريق الفكر ، انها سعى للبحث عن ملاذ من المشكلات والصعوبات القائمة فيهرب الى الجدب والعقم ٠ (٩٤)

٨ ــ نتائج للتصور الهيجلى

يرى هيجل ان هناك مجموعة من النتائج تترتب على تصوره السابق لتاريخ الفلسفة يمكن ان نوجز أهمها فيما يلى :

أولا ـ النتيجة الاولى التى تنتج عما سبق ان ذكرناه في هذا المقال هى ان تاريخ الفلسفة كل متصل الحلقات تدفعه ضرورة داخلية وهو تقدم عقلى تختفى فيه العرضية • فتاريخ الفلسفة محدد تحديدا مطلقا كتحديد الافكار الشاملة تماما ، والقوة الدافعة لهذا التاريخ هى الجدل الداخلى لصور المذاهب الفلسفية : (لان الفكرة الداخلية تلغى هذه الصور المتناهية) •

ثانيا ـ النتيجة الثانية ان كل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية فليس منها ما اختفى وزال ، وانما تجدها عناصر ايجابية فى كل واحد • وعلينا ان نفرق بين المبدأ الجزئى لهذه الفلسفات وبين التحقق الفعلى لهذا المبدأ من خلال الخارطة الكلية : فالمبادىء باقية ، وآخر فلسفة هى نتيجة لكل الفلسفات السابقة ، ومن هنا فلا توجد فلسفة قد تم دحضها وتفنيدها ، لان ما يدحض ويفند ليس هو مبدأ تلك الفلسفة وانما ينصب التفنيد على القول بأن المبدأ ليس له طابع نهائى ومطلق ، فالفلسفة الذرية ، مثلا ، قد اثبتت ان الذرة هي الوجود المطلق ، وانها وحدة لا تقبل القسمة وهي أيضا الفرد أو الذات • ودحضت هذه النظرية ولم يعد هناك (ذريون) لكن لا يزال المبدأ قائما ففى استطاعتك ان تقول ان العقل وحدة أو ذرة • لكن هذا الوصف لا يعنى سوى انك تنسب اليه طابعا عقيما يعجز عن التعبير عن أى شىء عميق فيه • صحيح ان المبدأ الذرى لا يزال قائما لكنه الآن لم يعد هو المبدأ المطلق • ومثل هذا التناقض يظهر فى كل تطور : فنمو الشجرة يعنى سلب البذرة ، ونمو الزهرة سلب للاوراق فهى تعلن ان هذه الاوراق ليست هى الصورة الحقيقية لوجود الشجرة ، ثم تجىء الثمرة فتعلن بوجودها ان الزهرة صورة زائفة من صور وجود النبات ، ومع ذلك فلم يكن فى استطاعة أى منها ان يرى النور مالم تتقدمه جميع المراحل السابقة • ومن هنا فاننا ننظر الى تاريخ الفلسفة نظرة مزدوجة تتضمن جانبا ايجابيا وآخر سلبيا فى آن معا • (٩٥)

ثالثا ـ كل مبدأ من مبادىء الفلسفات المختلفة قد ساد فترة معينة من الزمان ، وحين نفسر نسق العالم كله من خلال هذه الصورة الخاصه فان هذا التفسير يسمى فىهذه الحالة مذهبا فلسفيا ، ولابد بالطبع من دراسة هذا المذهب ، غير انه مادام المبدأ الذى يقوم عليه هذ المبدأ هو نفسه مبدأ مجرد فانه ، لهذا السبب ، لن يكفي لكى يشمل الصور التى تنتمي الى تصورنا للعالم • فالمبادىء الديكارتية على سبيل المثال تصلح تماما للتطبيق على الاليات ولكنها لا تصلح لشىء غير ذلك ، فتفسيرها لبقية الموجودات فى العالم : كالنبات والحيوان •• الخ تفسير غير مقنع ، وبالتالي ، غير كاف ! (٩٦)

رابعا ـ ينتج من ذلك أيضا أننا ينبغى الا نعالج تاريخ الفلسفة على انه دراسة للماضى على الرغم من انه تاريخ ، لان نتاج العقل هو الذى يشكل مضمون هذا التاريخ ، ولا يعد ذلك ماضيا لان ما نصل اليه فى تاريخ الفلسفة هو الحق وهو الخالد وهو الابدى · وليس هو ما يوجد الآن ومالايوجد بعد ذلك : انه حقيقة لا لليوم أو للغد ، وانما هو يجاوز حدود الزمان ويعلو عليها · صحيح ان الصورة المادية الجسمية لتلك العقول العظيمة ، أى الفلاسفة الذين هم ابطال هذا التاريخ ، أقصد الوجود الزمانى والحياة الخارجية لهؤلاء الرجال قد انتهت وزالت ، لكن أفكارهم لا تزال حية ، تعمل وتؤثر ، وتوتى أكلها انما المضمون العقلى الذى اعلنوه لم يكن حلما لان الفلسفة ليست لونا من ألوان التجوال النومى أو السبات الانتقالى ! ولكنها الوعى المتطور ، والروح النشطة الفعالة الكادحة الى الحقيقة ، وما قام به هؤلاء الابطال هو سبر اغوار العقل وفض مكنونات الروح والتنقيب فى أعمق اعماقه حتى عثروا على الجوهر أو على الماهية فقدموه لنا فى ضوء النهار ، أعنى قدموه الى الوعى والمعرفة وتلك يقظة تامة ، وصحوة دائمة ومستمرة · ومن ثم فان اعمالهم هذه لا تودع معبد الذكرى او يطويها النسيان بوصفها افكارا عفى عليها الزمان ، ولكنها حاضرة وحية الان بنفس القوة التى كانت عليها فى عصرها ساعة ظهورها · والنتائج التى وصلوا اليها والاعمال التى حققوها لم تهدمها المذاهب اللاحقة ، لكنها لا تزال موجودة وهى التى يجب علينا نحن ان نعيشها وهى لا تحتاج الى وسائط من قماش او ورق او رخام او تماثيل لحفظها ، لان هذه الوسائط أو الوسائل المادية زائلة وفانية ، ان وسيلتها هى الحكمة والوجود الخالد للعقل الذى لايستطيع السوس ان يفسده ولا يستطيع اللصوص ان يسطو عليه (٩٧) · ومثل هذه المعرفة لا نتعلمها فقط ولا هى معرفة بما هو ميت مدفون وفاسد ، وانما نحن نعيشها ونحياها لانها حية وخالدة ، ومن هنا فان تاريخ الفلسفة لا يلقى بالا الى ما قد مضى وانما هو يهم بدراسة الحاضر الحى · (٩٨)

٩ ـ نقد ·· وتقدير :

لا شك ان هيجل يقدم لنا منظورا جديدا يكشف عن أشياء جديدة ومثيرة فى الفلسفة ، ومن هنا فقد كان له اثر حاسم فى الطريقة التى كتب بها تاريخ الفلسفة بعده · واذا أردنا ان نقف فى نهاية المقال لننظر الى الفكرة الهجيلية عن تاريخ الفلسفة لنكشف عما فيها من جوانب قيمة وما تخللها من ثغرات فاننا لا نجد افضل من ان نستعيد الكلمات التى كتبها هيجل فى خاتمة المقدمة الطويلة التى مهد بها للحديث عن المذاهب الفلسفية المختلفة ·

يقول : « عند هذا الحد ينتهي تاريخ الفلسفة · لقد كانت رغبتي ان تعـرفوا من خلال هذه المحاضرات ان تاريخ الفلســـــفة ليس تراكما او تجميعا اعمى لمجموعة من الافكار الخيالية او انه سير عفوى أو تسلسل اتفاقى · لقد كنت أسعى ، على العكس من ذلك ، ان ابين لـكم ان هناك تطورا ضروريا فى تعاقب الفلسفات واحدة اثر الاخرى بحيث تفترض الواحدة منها الاخـــرى بالضرورة ومن ثم فان النتيجة العامة لتاريخ الفلسفة هي :

أولا ـ لم يكن هناك فى جميع العصور سو ى فلسفة واحدة أما الاختلافات فهى ليست سوى جوانب ضرورية لمبدأ واحد ·

ثانيا ـ تعاقب المذاهب الفلسفية لا يرجع الى الصدفة وانما يمثل سلسلة ضرورية لمراحل تطور العلم ·

ثالثا ـ ان الفلسفة الاخيرة فى فترة من الفترات هى نتيجة لهذا التطور ومن ثم ، فان الحقيقة فى أعلى صورها هى التى يقدمها الوعى الذاتى للروح عن نفسه · ولهذا فاننـا نجد ان آخـر فلسفة تتضمن تلك الفلسفات التى سبقتها وهى تشمل فى جوفها جميع المراحل السابقة » · (٩٩)

ويقول فينـدلى Findley معلقا على هذه العبـــارة الاخيرة « ان هذه الكلمات توحى بما يأتى : انه على حين ان من حـق الفيلسـوف أن يستخدم كلمة المطلق في وصف مذهبـه ، وان يقول انه يعرف حقيقتـــه شريطة ان يمثل مذهبه اخر ثمرة فى التقدم الفلسفي فانه سوف يكون من حق أى فليسوف آخر بالضبط ولو ان هيجل لم يجد مبررا ضروريا لان يقـول ذلك) ـ ومن حق أى فيلسوف متأخر ان يتحدث عنه بطريقة مختلفــــة · وبناء على هذه النظرة فان الحقيقة الهيجلية هى على وجـه الدقة مســـألة معاصرة ولم يتوقع هيجل دواما لمذهبه اكثر من ان يحفظ ويبقى جوهـره فى المذاهب الجيدة التى تأتى بعده · وهذا التفســير لعباراته تفسـير معقول للغاية ·· » (١٠٠) ·

ونحن نحمد لهيجل هذه النظـــرة الجديدة التى تربط بين المـذاهب الفلسفية المختلفة وتعتبرها حلقات فى سلسلة واحدة ، وبذلك تنهى الصراع والاقتتال بين الفلاسفة على اعتبار انهم جميعـا يكتشـــفون جوانب من الحقيقة مثلهم مثل العميان الذين تحسسوا الفيل فى الاسـطورة الشـــهيرة فأكتشف كل منهم جانبا هاما وركنا سـليما لكنه اخطـأ حين اصر على أن ما لمسه هو الفيل كله ! وكذلك المذاهب الفلســـفية كل منها يكشف مبدأ ويركز عليه وكثيرا ما يكون الاكتشـاف سليما والوصف صادقا لـكن الخطأ

يكمن فى النظرة وحيدة الجانب ، التى تأخذ بها المذاهب الفلسفية المختلفة حين تصر على ان الجانب الذى لمسته من الحقيقة هو الحقيقة بأسرها ! وعلى هذا النحو ينتهى الصراع بين الوجودية التى ترتكز على الفرد وتهتم بحريته وبين الماركسية التى تهتم بالمجتمع وتعطيه كل شيء ، وتظهر امكانية التوفيق بين الفكرتين على اعتبار انهما عنصران فى حقيقة واحدة ، ولعل ذلك يعطينا تفسيرا لمحاولة (جان بولسارتر) فى كتابه الاخير (نقد العقل الجدلى) حين سعى الى مثل هذا التوفيق وايجاد مركب يجمع بين الفلسفتين على صعيد واحد حين يهتم بالعلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع .

وفضلا عن ذلك فقد كان لهذه النظرة الجديدة اثر ضخم على كتابة تاريخ الفلسفة بعد هيجل ، يقول فيندلبانت Windelband : « لقد اعتمد كتاب كثيرون على وجهة نظر هيجل فى تاريخ الفلسفة ، اعتمد عليها فى المانيا ج.أ. مارباخ Marbach فى كتابه (تاريخ الفلسفة) ليبزج ١٨٣٨ ـ وكذلك هيرمان ـ Hermann فى كتابه (تاريخ الفلسفة) ليبزج ١٨٧٦ كما سار فيكتون كوزان V. Cousin فى فرنسا فى الخط الهيجلى نفسه وذلك فى كتابين هما : (مدخل الى الفلسفة) باريس عام ١٨٢٨ وظهرت طبعته السابعة عام ١٨٧٢ و (تاريخ عام للفلسفة) ـ باريس ١٨٨٤ الطبعة الثانية عشرة ـ» (١٠١) ويقول الفرد فيبر A. Weber « ان ألمع مفسرى الفلسفة القديمة والحديثة من امثال اردمان و (تسلر) وكونو فيشر وغيرهم كانوا نتيجة مباشرة للنهظرة الهيجلية لتاريخ الفلسفة » (١٠٢) ويقول (كوفمان) : « لم يكتب تاريخ للفلسفة منذ عصر هيجل الا وكان يحمل فى طياته الروح الهيجلية العامة فى الربط بين المذاهب الفلسفية وبيان اتصالها على انها نمو لكل واحد وأفرع لشجرة واحدة . ومؤرخو الفلسفة من أمثال (اردمان) وتسلر وفيندلبانت يسيرون فى نفس الطريق وغير هؤلاء كثيرون حتى أولئك الذين سخروا منه ، مثل برتراند راسل فى تاريخ الفلسفة الغربية كانوا أيضا يقتفون آثاره » . (١٠٣)

نحمد له أيضا انه لم يغفل الفلسفة الشرقية بل نراه يتحدث فى صفحات طويلة عن الفلسفة الصينية عن اعلامها (كونفو شيوس) وفلسفة يى ـ كنج Y-King ونظرية تاو ـ سى Tao-See .. الخ .

كما يتحدث أيضا عن الفلسفة الهندية : فلسفة سانكيهيا Sanc-Hya وفلسفة جوتاما Gotama .. الخ . صحيح انه يساير جمهرة المؤرخين فى ان الفلسفة بدأت بمعناها الدقيق فى بلاد اليونا نلكنه ، مع ذلك، لا يغفل أثر الفلسفات الشرقية فى تكوين الخيوط الاولى للفكر البشرى ، بل

انه ليجعل من مذهب البوذية وما صاغه فى العـدم ممثلا للمقولة الثـــــانية فى منطقه بعد مقولة الوجود التى لخصت فلسفة الايليين ٠

ونحمد له أيضا انه لم يغفل الفلسفة الاسلامية والتراث العربى بصفة عامة فقد أفرد له صفحات طويلة فى كتابه وتحدث عنه فى شىء من التفصيل الا اننا نأخذ عليه انه نظر الى هذا التراث على انه مجرد شرح وتفســـير للفلسفة اليونانية لا سيما أرسطو !

ومن الاخطاء التى وقع فيها أيضا اسقاطه لعنصر الزمان مع انه اساسى فى فهم التاريخ ، لكنه تغاضى عنه واباح لنفسه ان يقدم ويؤخــر فى المذاهب الفلسفية حتى تتفق مع السير الجدلى لمقولات المنطق !

ولقد ادت به هذه النظرة الغريبة الى ان يقـذف بالطبيعيين الاول خارج سفينة الفلسفة بحجة انهم لميعبروا فى فلســـفتهم عن مقولات عقلية خالصة! كما ادت به هذه النظرة أيضا الى القول بأن التاريخ الصحيح للفلســـفة يبدأ من حيث تبدأ مقولات المنطق : ولهذا فقد بدأ هذا التاريخ الصحيح بالمدرســـة الايلية لان أول مقولة فى منطق هيجل هى مقولة الوجود !

يقول جون باسمور John Passmore فى معرض نقده للنظـــرة الهيجلية لتاريخ الفلسفة : « ان الكتاب الذى كتبه هيجل هام من زاوية انه نظر الى الفلاسفة السابقين على انهم رجال يصارعون مشكلات وليسوا فقط رجــالا يعتنقون آراء معينة ٠ لكنه اخطــأ حين حاول ان يبين لنا كيف انهم يتحركون دون ان يشعروا نحو (الهيجلية) فان ذلك يؤدى الى تزييف لعمليات سير التاريخ لان الفلسفات التى لا تصلح لان توضع فى هذا القالب ســوف تطرد وتحذف على انها ليست سوى (انحرافات) كمــا هى الحال فى فلاسفة من امثال (باركلى) و (هيوم) لا تدرس الا دراسة سريعة ٠ فى حين ان فلاسفة من امثال جاكوب بوهمى Jakob Boehme الذى يناسب مخطط هيجل فقد ناقشه باسهاب لا يتناسب مع وزنه الفلسفى » (١٠٤) ٠

مراجـع البحث :

1. W. Windelband : "History of Philosophy" Eng. Trans. by James H. Tufts P. 10 (Macmillan 1910).
2. G.W. Hegel : "Lectures on the History of Philosophy" Vol. I; P. 167 Eng. Trans. by E.S. Haldane & Frances H. Simson, Routledge & Kegan Paul, Second Impression, London 1955.
3. Edward Zeller : "Outline of the History of Greek Philosophy" P. 21, 22, 23, 24, Eng. Trans. by L.R. Palmer, 'Thirteenth Edition'. A Meridian Book — New York 1955.
4. Encyclopedia of Philosophy : ed. by Paul Edwards, Volume Six P. 226 "The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1967.

٥ ـ دكتور فؤاد زكريا (دراسة لجمهورية افلاطون) ص ٣٥ من الطبعة الثانية الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٤ ٠

6. C.D. Broad : "Five Types of Ethical Theory".
7. Encyclopedia of Philosophy. Vol. 6 P. 227.
8. E. Zeller : Op. cit. P. 22.
9. Ibid.

١٠ ـ قارن الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه (ربيع الفكر اليونانى) ص١٥ من الطبعة الثالثة ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة عام ١٩٥٨م

١١ ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ باشراف الدكتور زكى نجيب محمود ـ ص ١٢٣ مكتبة الانجلو المصرية ـ القاهرة عام ١٩٦٣ ٠

١٢ ـ هذه الندرة لا تمنع ، بالطبع ، من وجود مجموعة من الكتب التى كتبت الفلسفة فى شكل موضوعات ، ومن اشهرها فى العصور الحديثة كتاب :

Merz (J.T.) : "A History of European Thought in The Nineteenth Century". William Blackwood & Sons. London 1912 (4 vols.).

13. Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6. P. 227.

١٤ ـ د٠ عبدالرحمن بدوى فى كتابه : (ربيع الفكر اليونانى) ص ١٥ـ١٦

15. Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6 P. 227.

١٦ ـ د٠ عبد الرحمن بدوى (ربيع الفكر اليونانى) ص ١٦ ٠

17. Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6.
18. Ibid.

١٩ ـ د٠ عبدالرحمن بدوى المرجع السابق ص ١٨ ٠

20. Op. cit.

21. G.W. Hegel : The Philosophy of Right, P. 261. Eng. Trans. by T.M. Knox, Oxford L. 42.
22. Encyclopedia of Philosophy.

٢٣ ـ د. عبد الرحمن بدوى ص ٢٠ـ٢١ .

٢٤ ـ نفس المرجع ص ٢٢ .

25. Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6.
26. Ibid, P. 227.
27. Iran Soll : An Introduction to Hegel's Metaphysics, P. 47, 48. The University of Chicago Press.

٢٨ ـ امام عبد الفتاح امام : (المنهج الجدلى عند هيجل) ص ١٤٩ دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٦٩ .

29. G.W. Hegel : Lectures on the History of Philosophy, Vol. I, An Introduction by E.S. Holdane.
30. Ibid, P.

٣١ ـ حرب الثلاثين عاما (١٦١٨ـ١٦٤٨) حرب أوروبية عامة كانت المانيا مسرحها الرئيسى وتعددت الاسباب التى من اجلها نشبت : اسباب تملك الارض أو منازعات بشأن الوراثة ، واسباب دينية . والنضال كله فى الاصل بين عدد من الامراء الالمان آزرتهم بعض الدول الاجنبية مثل فرنسا والسويد وانجلترا والدانمرك ، ضد اتحاد الامبراطورية الرومانية المقدسة .. الخ .

32. G.W. Hegel : Op. cit; P. 110.
33. Ibid; P. 163.

٣٤ ـ البداية دائما عند هيجل (مجردة) أو (مباشرة) طبقا للقوانين العامة للجدل الهيجلى ، راجع ذلك بشىء من التفصيل فى كتابنا : (المنهج الجدلى عند هيجل) ص ١٠٦ وأيضا ص ١٥٠ ـ ١٥٣ .

35. G.W. Hegel : Op. cit. Vol. I, P. 164.
36. G.W. Hegel : History of Philosophy, Vol. I, P. 165.
37. Ibid; P. 386.
38. Ibid; Vol. I, P. 165.
39. Dictionary of Philosophy, P. 343, edited by Rosenthal.
40. Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6, P. 227.
41. Sir James Baillie : Art Hegel in Encyclopedia of Religion & Ethics.
42. C.F.G.W. Hegel : History of Philosophy, Vol. I, P.7.

٤٣ ـ دكتور عبد الرحمن بدوى (ربيع الفكر اليونانى) ص ٣ مكتبة النهضة المصرية ـ الطبعة الثالثة ـ القاهرة ١٩٥٨ .

44. G.W. Hegel : History of Philosophy, Vol. I, P. 8.
45. Ibid, P. 9.
46. Ibid.
47. E.W. Tomlin : The Great Philosophers, P. 232.

٤٨ ـ دكتور عبد الرحمن بدوى (ربيع الفكر اليونانى) ص ٤٠

٤٩ ـ نفس المصدر السابق ٠

50. Hegel : History of Philosophy, Vol. I, P. 10.
51. Ibid, P. 11, 12.
52. Ibid P. 13.
53. W. Wallace : "Prolegomena to The Study of Hegel". Oxford, Clarendon Press, London 193.

٥٤ ـ هو اكتافيوس الذى هزم انطونيو وكليوباترة فى موقعةاكتيوم الشهيرة عام ٣١ ق٠م وفى العام التالى رأس الامبراطورية الرومانية ومنحه مجلس الشيوخ لقب امبراطور وكذلك لقب اغسطس المبجل وتوفى عام ١٤م ٠

٥٥ ـ انجيل يوحنا : الاصحاح الثامن عشر اية ٣٧ـ٣٨ ٠

٥٦ ـ انجيل يوحنا : الاصحاح الثامن عشر اية ٣٩ ٠

57. Hegel : "Philosophy of History", Vol. I, P. 14.

٥٨ ـ راجع تفنيد هذه الفكرة فى كتابنا : (المنهج الجدلى عند هيجل) وقارن أيضا ما يقوله ولترسيتس فى كتابه (فلسفة هيجل) ترجمة د٠ أمام عبد الفتاح أمام ص ٧٦ وما بعدها ٠

59. Hegel : History of Philosophy, Vol. I. P. 15.
60. Ibid.

٦١ ـ انجيل متى الاصحاح الثامن : ٢١ـ٢٢ ٠

٦٢ ـ (وقال له اخر من تلاميذه : يا سيد ائذن لى ان امضى أولا وادفن ابى، فقال له يسوع : اتبعنى ، ودع الموتى يدفنون موتاهم) انجيل متى اصحاح ٨ : ٢١ـ٢٢ ٠

٦٣ ـ يذكر هيجل انها كلمات بطرس الرسول (لحنانيا) وهو خطأ والصحيح ما اثبتناه ٠ والخطأ ناجم عن ان هيجل كان يعتمد فى اقتباسه للكثير من النصوص على ذاكرته ، وكثيرا ما تخونه الذاكرة فى التفصيلات الدقيقة فيذكر فحوى النص أو معناه العام ـ قارن مثلا اقتباساته فى فلسفة الحق ، وتعليق نوكس Knox ص ٢٩٩ Hegel,s Philosophy of Right Oxford, 1942

٦٤ ـ القصة التى اقتبس منها هيجل عبارة بطرس الرسول طويلة بعض الشىء ولكن لابد من روايتها لكى تفهم العبارة فى سياقها ، فالاصل فيها كما تروى القصص الدينى ان : (اصحاب الحقول والبيوت كانوا

يبيعونها ويأتون بأثمان المبيعات ويضعونها عند أرجل القديس بطرس فكان يوزع منها على المحتاجين) لكن رجلا اسمه حنانيا وامرأته سفيرة باعا ملكا واختلس من ثمنه . او عز عليهما أن يقدماه كله الى بطرس فقدم الرجل جزءا منه فقط : « واتى بجزء ووضعه عند ارجل الرسول. فقال بطرس : يا حنانيا لماذا ملأ الشيطان قلبك لتكذب على الروح القدس وتختلس من ثمن الحقل ؟ انت لم تكذب على الناس بل على الله . فلما سمع حنانيا هذا الكلام وقع ومات . وصار خوف عظيم على جميع الذين سمعوا بذلك . فنهض الاحداث ولفوه وحملوه خارجا ودفنوه ثم حدث بعد مدة نحو ثلاث ساعات ان امرأته دخلت وليس لها خبر بما جرى . فأجابها بطرس قولى ، ابهذا المقدار بعتما الحقل ..؟ فقالت نعم بهذا المقدار ، فقال لها بطرس مابالكما اتفقتما على تجربة روح الرب . هوذا أرجل الذين دفنوا رجلك على الباب وسيحملونك خارجا . فوقعت فى الحال عند رجليه وماتت ، فدخل الشباب ووجدوها ميتة فحملوها خارجا ودفنوها بجانب رجلها .. » (اعمال الرسل الاصحاح الخامس ١)

٦٥ ـ قارن : امام عبد الفتاح امام (المنهج الجدلى عند هيجل) ص ١٤٩ وما بعدها دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩م .
وقارن أيضا ما يقوله سيتس فى كتابه (فلسفة هيجل) ص ١٩ من ترجمتنا العربية لهذا الكتاب ـ دار نشر الثقافة ـ القاهرة عام ١٩٧٥ .

66. Hegel : History of Philosophy, Vol. I, P. 18.
67. Ibid.
68. William Wallace : Hegel's Philosophy of Mind, P. 9.
69. Hegel : Encyclopedia of Philosophy (13) & Lectures on The History of Philosophy, Vol. I, P. 18.

وقارن أيضا كتابنا (المنهج الجدلى عند هيجل) ص ١٤٨ـ١٤٩ .

70. Hegel : History of Philosophy, Vol. I, P. 28.
71. Ibid, P. 20.
72. Ibid, P. 20, 21.

٧٣ ـ راجع شرح هذه المصطلحات بالتفصيل فى كتابنا : (المنهج الجدلى عند هيجل) ص ١٥٤ وما بعدها .

٧٤ ـ و.ت . ستيس (فلسفة هيجل) ص ٤٨ ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ـ دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٧٥ .

75. Hegel : History of Philosophy, Vol. I, P. 22.

٧٦ ـ (محاضرات فى فلسفة التاريخ) الجزء الاول ص ٣٤ وما بعدها ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ـ دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٧٤ .

77. Hegel : History of Philosophy, Vol. I, P .23.
78. Ibid, P. 32.
79. H.A. Myers : Spinoza — Hegel Paradox (Preface) — Cornell University Press, 1944.

٨٠ ـ يقصد هيجل بالفهم Verstand تلك المرحلة من تطور الروح التى تنظر فيها الروح الى الاضداد على ان تستبعد بعضها بعضا بالتبادل وينفصل بعضها عن بعض بطريقة مطلقة ·
ويقصد بالعقل Vernunft تلك المرحلة من تطور الروح التى يظهر فيها قانون التوحيد بين الاضداد · قارن (ستيس) (فلسفة هيجل) ص ١٥٥ ·

81. Hegel : History of Philosophy, Vol. I, P. 24, 25.

٨٣ ـ امام عبد الفتاح امام : (المنهج الجدلى عند هيجل) ص ١٤٩

٨٤ ـ قارن المرجع السابق نفسه ص ١٣٥ـ١٥٠ ·

85. Hegel : Op. cit. P. 41.
86. Hegel : Op. cit. P. 41.
87. Ibid, P. 42.
88. Ibid.

٨٩ ـ دكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه (ربيع الفكر اليونانى) ص ٦ ·

89. Ibid, P. 39.
90. Hegel : History of Philosophy, Vol. I, P. 44.
91. Ibid.

٩٢ ـ قارن عرض هيجل لهذه الفكرة نفسها فى كتابه (فلسفة الحق) حيث يقول : (ان كل واحد منا هو ابن عصره وربيب زمانه ، والفلسفة هى عصرها ملخصا فى الفكر)

The Philosophy of Right P. 11
Eng. Trans. by T.M. Knox, London 1942.

93. Hegel : History of Philosophy, Vol. I, P. 45.
94. Ibid P. 47, 48.
95. Ibid, P. 38.
96. Ibid, P. 39.

٩٧ ـ يشير هيجل فى هذه العبارة اشارة واضحة الى قول السيد المسيح (لا تكنزوا لكم كنوزا على الارض حيث يفسد السوس والصدأ وحيث ينقب السارقون ويسرقون ، بل اكنزوا لكم كنوزا فى السماء حيث لا يفسد سوس ولا صدأ وحيث لا ينقب سارقون و لايسرقون) انجيل متى الاصحاح السادس ١٩ـ٢٠ ·

98. Hegel : History of Philosophy, Vol. I. P. 39.
99. Ibid, P. 548.
100. J.N. Findley : Hegel : A Re-Examination. P. 340.
101. Windelband : History of Philosophy, P. 10, 11. Eng. Trans. by James Tufts Macmillan, L 90.
102. A. Weber : History of Philosophy; P. 533.
103. W. Kaufmann : Hegel : Reinterpretation, Texts P. 986.
104. Encyclopedia of Philosophy, P. 227.

الحقيقة

بين الدين والفلسفة

د. حسن جراي

أستاذ مساعد - جامعة الفاتح

ما ان تضاف كلمة (حقيقة) الى عبارتي : (دين) أو (فلسفة) حتى ينقسم المستمعون الى فريقين لا يكاد يكون لهما ثالث :

أما الفريق الاول فيضم الجمهور الاقل ثقافة أو جمهور العامة ويكاد يجمع أفراده على ان (القضايا الدينية) أو الاعتقادية هي وحدها الصحيحة واما (القضايا الفلسفية) فليست الا قضايا مصطنعة باطلة المضمون وان كان لها ظاهر خلاب : انها كالسراب الخادع يغرى الظمآن بالماء حتى اذا أدركه لم يجده شيئا • وهى من ثم شديدة الخطر خاصة على ضعيفى الايمان • ذلك انها تنتهى بهم الى السفه والانحلال والزندقة بله الى الكفر والحياد عن الطريق المستقيم ، لذا ينبغى سد بابها والاستعاذة بالله منها ومن كل شيطان رجيم •

وأما الفريق الثانى فيضم عامة المثقفين أو جمهور الخواص • ولا يتردد هؤلاء فى ان يعارضوا مباشرة بين عبارتى : (حقيقة دينية) و (حقيقةفلسفية) من وجهة نظر البرهان على الاقل : فيجمعون تقريبا على ان العبارة الاولى تعبر عن نوع من (اليقين) أو قل مجموعة من (المعتقدات) تتسم اكثر مما تتسم بانها غير مبرهنة بل انها تفلت من سلطا نالعقل والمنطق بحكم طبيعتها ذاتها • غير ان هذا الفريق يضم فى داخله عدة اتجاهات : فمنمقرر فى أقصى اليمين : ان طبيعة بعض الحقائق الدينية على الاقل تقتضى الافلات من سلطان العقل والمنطق وان اليقين أو الاعتقاد الدينى اما ان يكون كذلك او لا يكون • على ان الافلات من سلطان العقل لا يقلل ابدا من قيمة هذه الحقائق ولا يضرها فى شىء بل ربما رأى المتصوفية فى ذلك ميزة رئيسية وعنصرا ايجابيا مهما اذ يؤكدون ان الطريق الى الله لا يدرك بالعقل بل بالروح • ومن مقرر فى أقصى اليسار ارتباط هذه القضايا بنوع من الخيال البدائى الساذج بل والمغرق فى البدائية ذلك انه ينبع اساسا (من نوع) من الخوف والعجز ومن ثم الرغبة فى الاحتماء ومنه الى الخضوع والاستسلام الى قوى خارقة تلعب دور المطمئن اكثر مما تعبر عن واقع أو حقيقة أو وجود • واذا تكلموا منطقا جهروا بأن هذه القضايا ليست الا تعبيرا ــ في كل زمان ومكان ــ عنمدى تطور الانسان وتخلصه من ما سموه : مرحلة اللامنطق أو اللامعقول مقتربا من مرحلة المنطق أو العقل التى هى الهدف النهائى للانسان • وهم لا يخفون فراغ هذه القضايا من كل مضمون وتجردها من كل مدلول •

وبين هؤلاء وأولئك يقف أولئك الذين ـ كما يقال ـ (يمسكون بالعصا من نصفها) أولئك الذين يترددون بين الاتجاهين ولا يجدون من أنفسهم الشجاعة ولا فيها القوة على التوكيد الحاسم لهذا الموقف أو ذاك • ولعل موقفهم اسوأ المواقف ولا يستحق الوقوف عنده بتأييد أو اعتراض لانعدام الرأى وفقدان التوكيد • وليس من الضرورى ان يكون : (خير الامور الوسط) صادقا دائما !

وفى مقابل (الحقيقة الدينية) تتربع (الحقيقة الفلسفية) التى لايخفى المؤمنون من هذا الفريق أهميتها القصوى ولكنهم يعتبرونها مكملة للايمان ومؤيدة له • ذلك ان العقل خير نصير وذائد عن الدين • ولعل أصدق تعبير عن هذا الموقف يكمن فى تلك العبارة الشهيرة : (الفلسفة وصيفة الدين) أو خادمته • اذ بانضياف العقل الى الدين يحصحص الحق قدر الطاقة البشرية وينتهى الانسان الى ايمان واع يخلصه من كل ربقة تقليد • وقد وقف هذا الموقف أغلب متكلمى وفلاسفة الاسلام •

أما المنحازون الى الفلسفة فانهم يرون ـ كما اسلفنا ـ فى العقل وبالتالى فى ما ينتهى اليه من (حقائق) الملاذ الوحيد للانسان •

ذلك ان هذه (الحقائق) تتميز اكثر ما تتميز بانها مبرهنة ومعللة وانه حتى لو زلت رجل البرهان فيها فان انعدام صفة (التقديس) فى ماينتهى اليه العقل تسمح بأعادة النظر مرات ومرات والتغيير مرات ومرات نحو الافضل • ان (حقائق) العقل تجد انعكاسها لدى كل عاقل وان اخطاءه يمكن ادراكها بصفة ايسر وانه فى نهاية الامر وفوق هذا وذاك خال من كل خيال أو هوى • ان كل من يفكر فينتهى الى (حقائق) أو يبرهن على خطأ ما كان يظن لزمن ما حقيقة يشعر بانه يتقدم على الدرب •

وهكذا فاذا كان الطرفان المتضادان فى هذا الفريق يتميزان اعظم ما يتميزان (بالوعى) : (ايمان واع) أو (زيغ والحاد متعمد) فان الفريق الاول يتميز ـ على العكس ـ باللاوعى • وهذا أشد خطرا واكثر وبالا لا على الفلسفة وحدها وبالتالى على العقل ولكن ـ وبصفة اخص ـ على الدين نفسه وعلى معتقداته • ذلك ان الجمود والتحجر من اسوأ ما يمكن ان يلحقه المؤمن بالدين الذى يؤمن به وخاصة اذا اضاف له ـ وهذه هى حال هذا الفريق ـ الفهم الساذج للنص والمعتقد ومزجهما بخرافات وخيالات ما انزل الله بها من سلطان كثيرا ما يستغلها الزائغون فيضربون بها الدين كما لو كانت منه فيسهل عليهم من ثم التعريض به • وهم فى الواقع لا يعرضون به ولكنهم يعرضون بخيالات وسذاجات اتباعه • أما هو فمنها ومنهم براء •

الى هذا الحد لم نفعل أكثر من ان وصفنا بأمان رد الفعل المبدئى أو العفوى لفئات من الناس والمواقف المختلفة التى يتخذونها ازاء (حقائق) كل من الدين والفلسفة • ولكن السؤال الذى نريد ان نطرحه أساسا ، بل والذى حدا بنا للكتابة فى هذا الموضوع والقيام بالوصف السابق هو : ما هو سبب تنوع هذه المواقف ؟ وهل تعتمد فعلا على باطن حق أم لا ؟ ولا شك ان طريق الاهتداء الى الاجابة يكمن فى البحث عن (طبيعة ، وخصائص كل من (الحقيقتين) الدينية والفلسفية • الامر الذى يدفعنا الى طرح السؤال التالى : ما الفرق بين (الحقيقة الدينية) و (الحقيقة الفلسفية)؟ وقبل ان نجيب على هذا السؤال يجدر بنا ان ننظر أولا فى أمر الحقيقة وفيما يميز الحقائق الدينية والفلسفية عن غيرها من الحقائق •

اذا كان من المسلم به كون الحقيقة واحدة فى جوهرها ، فانه من الواضح أيضا انها تظهر بمظاهر تختلف باختلاف الميادين والمعطيات • فالحقيقة التاريخية غير الحقيقة الطبيعية والحقيقة الطبيعية غير الحقيقة الرياضية والحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية غير ذلك جميعا • ولكن الحقيقة التى تعنينا هنا هى الحقيقة المتضمنة فى الاحكام والتى لا يمكن ان توجد الا فى هذه الاحكام •

فنحن اذن لا نعتنى هنا بالواقع أو الوجود الحسى • ان الحكم هو ذلك الفعل العقلى الذى تثبت به الذات المفكرة شيئا لشىء أو تنفى به شيئا عن شىء • ويوصف الحكم بالصدق أو الحقية متى تطابق مضمونه مع مافى الفكر ذاته ــ اتساق الفكر مع نفسه ــ أو مع ما فى (الواقع) • ويوصف بالكذب فيما عدا ذلك • وعن هذه المطابقة أو هذا التطابق والصدق تنتج نتيجة مهمة هى توليد الاقتناع فى الذهن الذى تصل اليه الحقيقة ويفهمها •

ان هذا الاقتناع هو الذى يمنح الحقيقة كل مالها من قيمة لدى الانسان وهو الذى يجعله يدافع عنها ويعيش لها وبها ومن اجلها • وان كان هذا لا يعنى ابدا ان الانسان لم يدر وجهه للحقيقة عبر تاريخه الطويل • لان أحدا لا يستطيع الادعاء ان الانسان خير كله • كما ان احدا لا يستطيع القول بانه شر كله •

الحقيقة اذن : (تطابق ما فى الاذهان مع ما فى الاعيان) وهذا هو تعريفها المدرسى الذى وان رده كثير من الفلاسفة الا انه لاقى من الشهرة والحظوة ما لم ينله غيره من التعاريف • ولكنه لا يخلو من بعض المخاطر والمحاذير التى يجدر التنبيه اليها قبل التمادى فى الاخذ به فى هذا المجال• ان المعنى الظاهر التى يتبادر الى الذهن من هذا التعريف هو ان الحقيقة

تكمن فى التطابق بين الحكم الموجود فى الذهن وبين (الواقـع) • ولـكن ما هو المقصود بعبارة (الواقع) أو (ما فى الاعيـان) ان المعنى الاول والمباشر هو ان المقصود بالعبـارتين : (الواقع الخارجى المدرك بالحواس) • وهذا صحيح فى مرحلة أولى اذ يصدق على الحقائق المستخلصـة فى ميدان العلوم التجريبية فى حين ان حقائق اخرى غير تجريبية تفرض نفسـها علينا كالحقائق الرياضية والدينية والفلسـفية •• الامر الـذى يجعلنـا نوسع فى معنى كلمة (الواقع) لتشمل الوجود المجرد • وجود الاشياء كماهى عليه فى واقعها • فقضية : (الله موجود) قضية تعبر عن حكم يعزو الوجود الفعلى ـ فى واقع مجرد ـ للـذات الالهية • ولا يقلل من قيمة هـذا الحـكم تعذر البرهان عليه تجريبيا وبصفة مباشرة بل لبراهـين الاثر كالعليـة والنظام والوجوب •• وما اليها من القوة ما لبراهين التجريب •

الحقيقة اذن صفة من صفات الاحكام وحدها • والحـكم بدوره فعـل من افعال العقل كما اسلفنا • وهذا يعنى ـ وفى مرحلة أولى على الاقل ـ ان الحكم اساسا فعل من افعال عقل بعينه أى انه فردى ، ناتج عن اقتنـاع داخلى لهذا العقل الذى يقرره ويؤكده ، ويمنحه بالتالى كل قيمته ، بحيث يكفى ان ينسحب منه حتى يتجرد من كل مضمون • ويكفى للتأكد من ذلك ان ينظر كل منا فى مجموعة احكامه التى تخـلى عنها حتى يرى أنها لم تعد تساوى شيئا بالنسبة اليه • غير ان الحكم لا يبقى ـ بل ولا يسـتطيع ان يبقى ـ رهنا بصاحبه ووقفا عليه • فالحـكم بما يخلقه من اقتناع فى ذهن مؤكده ينتهى الى تحريك الارادة التى تعمل على اخراجه من نطاق الفـردية محاولة دفعه الى اكتساب صفة الشمول والموضوعية عن طريق اقناع الاخرين به • وليس معنى هذا ان كل حكم فردى يكفيه اقتناع مؤكده به ورغبتـه محاولة دفعه الى اكتساب صفة الشمول والموضوعية عن طريق اقناع الاخرين فى ايصاله للاخرين ليصبح شاملا أى ليتبناه غيره • ان جزءا ـ بل وجـزءا بسيطا فقط ـ من جملة احكامنا يلقى القبول والتصديق • أما الباقى فيكون نصيبه الرفض • وذلك انما يتبع أولا وقبل كل شىء لقيمة الحـكم ذاته ولمدى قوة وملاءمة الحجة المؤيدة له •

الحكم اذن فردى اساسا سواء كان علميا أو دينيا أو فلسـفيا وانما تختلف الاحكام عن بعضها من حيث المضمون وطريقة البرهان والقيمـة التى تكتسيها بالنسبة للانسان • ولكن كثيرين يحلو لهم ان يجروا مقارنات بين الاحكام العلمية من جهة والاحكام الدينية أو الفلسفية من جهة اخرى ليخرجوا ببعض التهم لهذا النوع الاخير من الاحكام اهمها اثنتان :

أما التهمة الاولى فهى ان حدود القضايا المعبرة عن احكام علميـة تتميز بوضوح أكبر فى ذهن جميع الذين يفهمونها ، مما يجعل الاتفاق عليها ميسورا بينهم وذلك على خلاف حال القضايا الدينية أو الفلسفية ٠

وأما التهمة الثانية فتتمثل فى أن البرهان على القضايا العلمية يتميز بالوضوح والمباشرة اكثر منه بالنسبة للقضايا الدينية أو الفلسفية ٠

ولو امعنا النظر فى التهمتين لوجدنا انهما تطلقان على علاتهما اكثر مما ينبغى ٠

فأولا ليس من المسلم به كون حدود القضايا المعبرة عن احكام دينيـة أو فلسفية غامضة أو اغمض فى اذهان من يطلقونها من حدود القضايا المعبرة عن احكام علمية ٠ ذلك ان الفكر – أى فكر – لا يستطيع ان يؤكد علاقة بين مفهومين ويقررها بالايجاب أو بالسلب بدون أن تكون له فكرة واضحة متميزة عنهما ٠ فأدراك الرابطة بين حدين أو مفهومين يأتى منطقيا موافقا أو لاحقا لادراك المفهومين نفسهما حتى ولو اخذنا بالرأى الهيجلى القائل بان ادراك العلاقة بين مفهومين أبسط من ادراكها منفصلين ومعزولين احدهما عن الاخر٠ وبعبارة أخرى انه ربما تم ادراك الحدين من خلال ادراك علاقة كل منهمـا بالاخر ولكن هذا الادراك لا يتأخر بعضه عن بعض ٠ فأنا لا استطيع ان أصف احدا من الناس بالشجاعة مثلا الا اذا عرفته وعرفت صفة الشجاعة ، وادركت العلاقة بين الحدين ٠ صحيح ان الفكرة الموجودة فى ذهن من يطلق حكما من الاحكام عن حدية قد لا تكون صحيحة ٠ وقد لايوافقه عليها الاخرون٠ كما انه صحيح أيضا ان مفاهيم مختلفة يمكنها ان تدور فى خلد أولئك الذين يقررون نفس الحكم ٠ ولكن الفكرة الواضحة موجودة دائما وفى كل الاحوال فى ذهن كل من يطلق حكما عن حدود حكمه وعن مضمونه ٠ فتاريخ الفكر البشرى حافل بالمؤمنين بالله منذ ما قبل الديانات السماوية الثلاث وحتى يومنا هذا ولكننا نستطيع الجزم بأن الاجماع المطلق على (صفات الذات الالهية) لم يتحقق يوما لا بين الفلاسفة والمتدينين ولا حتى بين المتدينين أنفسهم ويكفى للتأكد من ذلك ان ننظر فى علم الكلام الاسلامى وعلم اللاهوت المسيحى ٠ نعم ان الخطوط العريضة واحدة عند أصحاب الايمان الواحد والمنتمين الى ديانة واحدة ولكن اختلافات ثانوية لابد – بل ومن الطبيعى – ان تحصل بينهم وذلك تبعا لاختلاف ثقافاتهم وقدرتهم على فهم النصوص الدينية بل واختلاف شعورهم بالعناية الالهية من خلال تجاربهم الفردية ٠٠ ويكفى ان نشير الى ان الايمان بالدين الواحد يتأرجح بين التقليد الساذج المفعم بالصورة الحسية المنافية لطبيعة الذات الالهية

العلية وبين الايمان الواعى الكامل المؤيد بالدليل والبرهـان النقى من البدع والتراهـات ·

نستطيع ان نؤكد اذن كنتيجة لما سبق ان القضية الدينية أو الفلسفية تتميز باختلاف فهم مضمونه أو مدلولها تبعـا للافراد ولكنها لا تتميز على الاطلاق بالغموض كما يحلو لاعدائها من انصار العلم القول · واذا كنـا سنعود الى النظر فى القضايا الفلسفية فيما بعد فاننا نسـتطيع ان نؤكد للتو ان هذه النتيجة تعتبر ميزة وحسـنة من حسـنات القضية الدينيـة ذلك ان الديانات السماوية انما جاءت الى بنى البشر جميعا ومن الطبيعى ان يفهمها كل على قدر طاقته ولا يغير هذا الفهـم البشرى من طبيعة الـذات الالهية ولا يمس بوحدتها وجلال جلالها ·

ثانيا ان القضية القائلة بان البرهان على الحقائق العلمية أوضح وأوكد من البرهان على القضايا الدينية أو الفلسـفية ليست بالمسلمة على علاتها هى الاخرى · ذلك ان البرهان ـ وقبل كل شىء ـ اما أن يكون أو لا يكون · ولا سبيل الى وصفه بالاشد وبالاضعف · فاذا لحقت سمة الاضعف بالبرهان انقطع عن ان يكون برهانا ليصبح عبارة عن قرينة أو مجموعة قرائن تؤدى الى (ظن) أو (رأى) لا الى حقيقـة وينبغى انذاك ادخال جهة الحـكم فى القضايا المعبرة عن الاحكام التى ينتهى اليها ·

ولكن هذا لا يعنى ان البرهـان واحد ويسلك نفس الطريق فى كل من العلم والدين والفلسفة · ان البرهان يختلف باختلاف الموضوع واختيـار البرهان الملائم لكل موضوع أو قضـية هو بعينه برهان لانه البداية الصحيحة للبرهان · فاذا كان البرهان المباشر خير برهان يلائم علوم الطبيعة القابلة للملاحظة والتجريب ، فان البرهان غير المباشر وحده صـالح لاثبات الاحكام المعبرة عن أمور مجردة · كان نهتدى مثلا الى الوجود الالهى من طريق النبوة المؤيدة بالمعجزة أو من طريق العليه أو النظام ·· كما اسلفنا ·

وهكذا فاننا لا نرى من مبرر يدفعنـا الى قبول اختلاف البرهـان من حيث الشدة فى العلوم عنه فى قضايا الـدين او الفلسفة · وكل ما يمكن ان نقرره هو ان البرهان على القضايا العلمية يتم بطريقة مباشرة فى حـين يتم البرهان على القضايا الدينية بطريقة غير مباشرة ·

اذا كانت هذه المقارنة السريعـة بين الحقائق العلمية والحقائق الدينية أو الفلسفية قد كشفت عن بعض أوجـه الاختلاف بينهما فانها لم تكشـف دون شك عن اهمها · ذلك ان الحقيقة الدينية أو الفلسـفية تتميز أعظم

ما تتميز بالاهمية القصوى التى يكتسيها مضمونها فى حياة الانسان الروحية. فباسكال مثلا الذى كانت تقض مضجعه قضية مصيره بعد الموت كان يقول ان بأمكان الانسان ان يهمل رأى كوبرنيك - حول دوران الارض - ولكنه لا يستطيع ابدا اهمال أمر مصيره بعد الموت • وهذا يعنى ان القضية الدينية أو الفلسفية تتعلق بالانسان تعلقا مباشرا وتكتسى أهمية قصوى بالنسبة لوجوده الروحى فى حين لا تهمه القضية العلمية الا بشكل غير مباشر • انه يعتمد على الاخرين فى مجال العلم فلا يدرس الطب مثلا استعدادا لمعالجة ما قد يصيبه من أمراض • ان حقائق الطب تهمه جدا لوقاية صحته وعلاجها ولكنه يعتبر معرفة الاخرين بها كافية لمده بالعلاج عند الحاجة • ولكن من المضحك ان يفكر انسان فى الاكتفاء بايمان الاخرين بالله ومعرفتهم به • كما انه من المضحك ان يوكل انسان أمر اختيار حقائق حياته الروحية للاخرين • ان العلم يمنح حياة الانسان المناعة بل والرفاهية ، ولكن الايمان وحده يستطيع ان يعطى معنى وقيمة لهذه الحياة •

هذه اذن هى الميزة الثالثة والكبرى التى تميز الحقائق الدينية والفلسفية عن بقية الحقائق • لقد كان برغسون يقول ان الفلسفة التى لا تستطيع ان تقول شيئا فى المشكلات الروحية الكبرى فى حياة الانسان لا تستحق تعب ساعة واحدة •

لقد صنفنا حتى الآن كلا من (الحقيقة الدينية) و (الحقيقة الفلسفية) فى صنف واحد حتى تتسنى مقارنتهما بالحقائق العلمية التجريبية بصفة خاصة • ولم يكن ذلك الا تصنيفا مرحليا ذلك ان الاختلاف قائم بدون شك بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية • على اننا لا نعنى ابدا بالفلسفة فقط بعض المذاهب الملحدة المتهالكة التى غالبا ما يفكر فيها الناس عند سماع كلمة فلسفة • ان الفلسفة تعنى كل ما يستطيع ان ينتهى اليه الانسان عن طريق عقله • وعلى ذلك يكون اعمال العقل فى فهم الدين فلسفة مثله تماما مثل تلك الفلسفات التى ظهرت قبل أو بعد ظهور الديانات السماوية وكونت لها مذاهب لا تأخذ الدين فى حسابها • وهكذا فاننا اذا عدنا الان الى الاجابة عن السؤال : ما الفرق بين (الحقيقة الدينية) و (الحقيقة الفلسفية) ؟ الذى اجلنا الاجابة عنه حتى الان وجدنا ان أهم نقطة اختلاف بين النوعين من القضايا هو المصدر : ففى حين تصدر القضية الدينية عن وحى تعززه المعجزة تصدر القضية الفلسفية عن اعمال العقل البشرى واعماله للمنطق والدليل •

ان الفيلسوف ـ أى فيلسوف ـ ينطلق دائما من حدس خاص به ـ كما يقول برغسون ـ يكون هو نقطة انطلاقة وخلاصة نظرته الى الكون والوجود برمته ، فيرى مثلا ان التغير أو الثبات أو الروح ٠٠ هى الاساس وهى المنطلق فى بحث وفهم هذا الوجود ٠ ولكن هل هذا المنطلق ، هل هذا الحدس أو هذه الرؤية ، مبرهنة أم لا ؟ الواقع أن أى فيلسوف لم يستطع حتى الان ان يبرهن على حدسه المبدئى برهانا قاطعا يفرضه على الاخرين ٠ وسوف لن يحدث ذلك يوما ولو حدث لسد باب الفلسفة واختفى كل تفلسف ٠ ولما وجدت الا فلسفة واحدة ٠ وتكفى لتعزيز هذا الرأى نظرة سريعة على حدوس الفلاسفة عبر تجاربهم الروحية والفلسفية لندرك انه حتى الفلسفات التى لاقت اقبالا كبيرا عبر تاريخ الفكر الفلسفى مثل الفلسفة الارسطية والنقدية الكانتية والروحية الهيجلية لم تلق قبولا شاملا ولا اصبحت رأيا نهائيا ٠

لقد كان ارسطو يقول : انه لو وجبت البرهنة على كل شىء اطلاقا لاستحال العلم ٠ واذا كان أرسطو يعنى بقوله هذا اساسا البديهيات والمبادىء الاساسية للفكر فانه يمكننا ان نعمم قوله هذا لندخل ضمنه الحدس الفلسفى ذلك ان كل فيلسوف يعتبر حدسه الاصلى ورؤيته المبدئية بمثابة مسلمة بل حقيقة مطلقة بالنسبة اليه على الاقل ثم هو يجهد نفسه فى البرهان عليها أولا ثم فى تطويرها وتعميقها وتحليلها بعد ذلك من اجل استخلاص جملة حقائق مذهبه الفلسفى منها ٠ وحتى حين لا ينجح اطلاقا فى مهمته الاولى أو ينجح نجاحا محدودا فى اجتذاب بعض المتعاطفين فانه لا يتراجع عن حدسه ورؤيته اذ انه فى الواقع لا يشعر ـ كغيره من الناس ـ بان الحكم حق أو باطل تبعا لموقف الاخرين منه ان تأكيدا وان رفضا وانما يشعر به وفقا لقناعته الداخلية ٠ ان الانسان ـ أى انسان ـ لا يؤكد الحقيقة التى يريد وانما يؤكد تلك الحقيقة التى تقنعه بأنها جديرة بأن تؤكد الا ان يكون سوفسطائيا وذاك مستوى اخر من الكون والتفكير ٠

الفيلسوف ينطلق اذن فى مرحلة أولى من معرفة حدسية مباشرة تفرض نفسها عليه ثم هو فى مرحلة ثانية يسخر عقله لتحليلها وتعميقها وتدعيمها بالحجة ٠ وهذا يعنى ان هذه المرحلة لايمكن ان تكون مبرهنة برهانا قاطعا ـ كما اسلفنا ـ وبالتالى فان الذين يقرؤون فلسفته دون ان يتبنوها يسلمون تسليما مؤقتا أو جدليا بهذه المرحلة أى بالحدس الخاص بالفيلسوف ليروا ما يترتب عنه ٠ ومرحلة الحدس هذه التى هى نقطة البداية هى أيضا مرحلة أو نقطة اختلاف الفلاسفة والفلسفات ٠ ولذلك تتعدد الفلسفات بقدر ما تتعدد الحدوس تماما كما تتعدد الهندسات بقدر ما تتنوع الفرضيات

التى تبنى عليها • وما نطلبه من الفيلسوف فى المرحلة الثانية من فلسفته هو ان يكون منطقيا مع نفسه ومع غيره أى ان تتفق جملة مذهبه الفلسفى مع حدسه المبدئى والا لما سمح احد لنفسه بسماع الهراء !

واذا كان هذا الاختلاف المبدئى فى الحدوس بين الفلاسفة طالما اعتبر عيبا أخذ عليهم وعلى الفلسفة بوجه عام فانه ان دل على شىء فانما يدل من جهة على ميزة اساسية للكون والوجود هى غناه وتعدد معانيه ، الامر الذى يدفعنا الى تشبيهه بمضلع زجاجى لا نهائى الوجوه والالوان لا يرى منه كل فيلسوف الا وجها واحدا يأخذ بريقه بكل لبابه فيقضى حياته فى الحديث عنه للاخرين • وبما انه لم ير من الوجود غير هذا الوجه فانه يظل يسلم دائما بعدم وجود غيره ! كما يدل من جهة اخرى على ان الفلسفة نتاج عقل بشرى محدود الامكانيات واضعف من ان يستطيع الالمام بالوجود برمته •

فاذا انتهينا اخيرا الى النظر فى أمر (الحقيقة الدينية) اضطررنا بادىء ذى بدء الى دفع ذلك الظن – وبعض الظن أثم – القائل بأن الايمان لا يعنى بالضرورة توفر البرهان • ذلك انه من غير المفهوم أصلا توفر التقرير والاختيار فى غياب كل برهان • فلا يستطيع انسان ان يختار احدى القضيتين التاليتين مثلا : (النفس مجردة) و (النفس ليست مجردة) دون ان يكون لديه أى برهان أو مرجح الا ان يكون مصابا باختلاف عقلى !

نعم ان هذا المرجح قد لا يكون صحيحا ولا مقبولا من الاخرين بل قد يكون مغرقا فى السذاجة ولكنه موجود على كل حال • ان الانسان لا يستطيع ان يؤمن الا اذا رأى ان من الواجب عليه ان يؤمن ، تماما كما انه لا يستطيع التصديق بأى خبر الا اذ رأى ان من الواجب عليه التصديق به • وما الوجوب الا من آثار وفعل المرجح أو الدليل •

وكما ينطلق الفيلسوف من حدس أو رؤية مبدئية فكذلك ينطلق المؤمن من حدسه وشعوره بالالوهية • ان الانبياء والرسل اذ يأتون مؤيدين بالمعجزات انما يأتون لابلاغ الناس حقيقة هذا الوجود الالهى محاولين نقلهم رويدا رويدا الى مستوى ادراكه • وتلعب المعجزة منا دور المؤيد القاطع والبرهان الحاسم لما يبلغه هؤلاء الانبياء والرسل عن الله • تماما كما تلعب براهين الفيلسوف العقلية على فلسفته دور المؤيد لحدسه المبدئى • ولكن مع حفظ الفارق بين المعجزة الالهية الخارقة المبكته وبين النظم الانسانى للدليل العقلى • واذا كنا لا نتردد فى تأييد الجانب الاقوى وهو جانب

المعجزة على دليل العقل اذا خالفها فاننا لابد ان نرفع بعض اللبس عن أمر المعجزة . كثيرا ما يردد اعداء المعجزة نقدا يظنه كثيرون نهائيا وحاسما وذلك عندما يحيلون المعجزة الى التاريخ فيعتبرونها حدثا تاريخيا ويخضعونها من ثم الى النقد والتحليل ، مثلها مثل بقية الاحداث التاريخية . واذا كانت كذلك فانها لا تصلح اساسا ثابتا وبرهانا قاطعا لبناء معتقد وتصديق مطلق ودين . ونحن لا نخالف فى رأيهم هذا مبدئيا على الاقل ولكن لابد لنا ان نتساءل : ولكن لو لم تكن المعجزة حدثا تاريخيا لوجب التصديق بها أليس كذلك ؟ واذا كان الجواب بالاثبات وهى النتيجة المنطقية لرأيهم فما علينا انذاك الا ان نذكرهم بأن معجزة واحدة على الاقل افلتت ومازالت تفلت وستفلت دائما من نقدهم ألا وهى معجزة القرآن الكريم ، ولذا ينبغى التصديق بها ولا داعى يحدونا الى محاولة اثبات معجزات أخرى بعد ذلك الا يقولون : (اننا لا نحتاج الى ان نشرب البحر كله من اجل ان نحكم بانه ماء) . أما اذا استطاعوا ان يأتوا بمثل للقرآن فتلك مسألة اخرى !

من كل هذا نخلص أخيرا الى دفع تلك الشبهة التى أشرنا اليها فى بداية مقالنا والمدعية انعدام البرهان على القضايا الايمانية لنقلبها على الفلسفة نفسها التى تصبح غير مبرهنة متى جرت فى تيار يضاد الدين — والدين عند الله الاسلام — . ويصبح من لغو الكلام ان نسم الدين والمتدينين باللامنطقية والتعصب وخصوبة الخيال ..

ولا يبقى الا ان يجهر كل مؤمن صادق فى ايمانه ، ان يجهر بهذا الايمان بلا خجل ولا مواربة وان يتفلسف ويتعقل وهو مؤمن وحين يلتقى الايمان الحق بالفلسفة الحق يقترب الانسان من الكمال قدر الطاقة البشرية ويصبح الدين نفسه هو فلسفته فى الحياة .

فلسفة مقارنة

تكافؤ أدلة أزلية العالم وحدوثه
(مقارنة بين كانط والغزالى)

د. محمد يس عريبى

أستاذ مشارك - جامعة الفاتح

يذهب كانط E. Kant فى احدى ملاحظاته (١) الى أن تكافؤ الادلة يمثل الحجر الاساسى لنقد العقل المحض ، ونعنى بتكافؤ الادلة المتناقضات الاربع التى يسميها كانط Die Antinomie .

وفى كتابه (نقد العقل المحض) Kritik der reinen Vernunft يحاول كانط الاجابة عن ثلاثة اسئلة رئيسية هى :

١ ـ ما الزمان وما المكان ؟

٢ ـ ما الطبيعة ؟

٣ ـ ما هو العالم ؟

والاجابة عن هذه الاسئلة تتطابق مع اجزاء الكتاب الثلاثة وهى : الحساسية والتحليل والجدل ، وينقسم الجزء الاخير الى البحث فى علم الكون النظرى ، وعلم النفس النظرى ، والالهيات . ويتناول كانط فى بحث علم الكون النظرى : تناهى ولا تناهى العالم فى الزمان والمكان ، والبناء المادى للعالم ، أى هل العالم مكون من جواهر بسيطة لا تنحل أم لا ؟ . ويتناول فى هذا المبحث أيضا خلق العالم وذلك من زاويتين الاولى : هل هناك علية حرة الى جانب العلل الطبيعية أم لا ؟ ، والثانية : هل توجد علة للعالم ككل أم لا توجد ؟. وهذه المباحث الاربعة تمثل تكافؤ الادلة فى كتاب (نقد العقل المحض) .

ويمكن القول اجمالا بأن المتناقضات الاربع التى يعرض لها كانط فى كتابه (نقد العقل المحض) تتطابق مع المسائل الاربع الاولى من كتاب (تهافت الفلاسفة) لابى حامد الغزالى .. ففى المسألة الاولى من هذا الكتاب يتناول الغزالى مشكلة أزلية العالم وذلك من خلال البحث فى تناهى ولاتناهى العالم فى الزمان والمكان ، وهى تتطابق مع المتناقضة الاولى عند كانط .. وفى المسألة الثانية يتناول الغزالى مشكلة أبدية العالم وذلك من خلال البحث فى جواهر العالم هل هى خالدة أم فانية ، وهى توازى المتناقضة الثانية من كتاب (نقد العقل المحض) .. أما المسألة الثالثة من كتاب (تهافت الفلاسفة) فتتناول مشكلة حتمية الخلق وذلك من حيث صنع العالم هل كان ضروريا (حسب نظرية الفيض) وبالتالى تكون القوانين حتمية ، بغير علية حرة أم أن خلق العالم تم وفق علية حرة ؟ وهذه المسألة توازى المتناقضة الثالثة عند

كانط ٠٠ وفى المسألة الرابعة من كتاب التهافت يبحث الغـــزالى اشكالات البراهين على العلة الخالقة للعالم وهى توازى المتناقضة الرابعة من كتاب نقد العقل المحض ٠

ويشتمل كتاب (تهافت الفلاسفة) على عشرين مسألة تمثل المســـائل الاربعة الاولى حجر الاساس لهذا الكتاب ، ويرتبط بهذه المسائـــل الاربع اثنى عشرة مسألة تبحث فى الالهيات ، أما متناقضات كانط الاربع فترتبط بها اثنتى عشرة مقولة تتعلق بمبحث الطبيعيات ٠٠ وقد خصص الغزالى المسائل الاربعة الاخيرة من كتاب (تهافت الفلاسفة) لمبحث الطبيعيات ، وفى المسألة الاولى منها اثبت ان القوانين الطبيعية احتمالية وليست ضرورية ، أما فى التحليل الترنسندنتالى من كتاب نقد العقل المحض فقد حاول كانط ان يثبت ان القوانين الطبيعة حتمية وضرورية ٠ وتعتبر محاولة كانط هذه ناجحة وفاشلة فى وقت واحد (٢) فهى ناجحة من حيث ان كانط وضع نظرية فلسفية لتأسيس قوانين نيـــوتن Newton الطبيعية ، ويتمثل فشلها فى أن كانط لم يستطع ان يبرهن برهانا قاطعا على حتمية القوانين الطبيعية ، ولا أدل على ذلك من ان النظريات العلمية والفلسفية المعاصرة تذهب الى رأى مخالف ، وقد ادرك كانط نفسه فى الفترة الاخيرة من حياته ان كتابه (نقد العقل المحض) لم يأت بالحل المطلق لمشكلة العلية ٠٠ واذا ما عدنا الى (تهافت الفلاســـفة) فاننا نجد الغزالى فى المسألة الثانية من الطبيعيات يعرض الى متناقضات علم النفس النظرى ويحصرها فى عشرة متناقضـــات ، بينما يختصرها كانط فى أربع فقط، وفى المسألتين الاخيرتين من كتاب التهافت عرض الغزالى لمشكلة الخلود التى حاول أن يجد لها تفسيرا فى كتابه (ميزان العمل) أما كانط فقد حاول أن يجد لها حلا فى كتابه (نقد العقل العملى) ٠

وفى المسألة الاخيرة من كتاب تهافت الفلاسفة يشير الغـــزالى بطريق غير مباشر الى ان مشكلة قدم العالم تمثل حجر الزاوية الاساسى لهذا الكتاب٠ وقد استطاع الغزالى أن يصل من خلال تحليله لمســألة قدم العالم الى ان الله والنفس والعالم حقائق لا تتميز بالزمان أو المكان ولكنها تتميز بالذات (٣)٠ ومن ثم فان معرفتها تختلف عن معرفتنا بالظواهر الزمانية والمكانية ، أما كانط فقد استطاع هو الآخر بدوره أن يثبت ان هذه الحقائق الثـلاث هى أفكار العقل المحض التى تولد عنها مبحث الميتافيزيقا ، ويرى ان هذه الحقـــائق أشياء بذاتها Ding an Sich يجب ان تكون موضوع ايمان لانها ليست موضوع المعرفة العلمية التى تشترط حدسى الزمان والمكان ٠٠ وقد اكد الغزالى فى خاتمة التهافت على أن البحث الميتافيزيقى لم يكتشــف شيئا من الحقائق خاصة بالنسبة للعـــــالم من حيث ازليته ، والله من حيث علمه

بالجزئيات ، والنفس من حيث خلودها ، وبالتالى فان الفلاسفة كفروا هذه الحقائق الثلاث ببحوثهم الجدلية ٠

وخلاصة القول ان المسألة الاولى من كتاب (تهافت الفلاسفة) والمتناقضة الاولى من كتاب (نقد العقل المحض) تمثلان حجر الزاوية فى توجيه البحث الفلسفى الحديث والمعاصر ، حيث اختفت الميتافيزيقا بمعناها التقليدى من مجال البحث الفلسفى الذى اتجه الى عالم الظواهر بدلا من عالم الحقائق ، كما ظهرت المذاهب المثالية والتحليلية ، ويعتبر مبدأ التحقق Principle of verification فى نظرنا صورة حية للنتيجة التى وصل اليها الغزالى فى كتابه التهافت ، ويستثنى من ذلك موقف الوضعية المنطقية من المفاهيم الميتافيزيقية حيث ترى انها لا معنى لها Meaningless وعلى العكس من ذلك يذهب الغزالى الى ان هذه المفاهيم مسلمات ايمانية تمثل الخيط الاحمر للبحث فى عالم الخلق والتقدير وذلك وفقا للحديث النبوى الشريف : (تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى ذات الله) (٤) ٠٠ وبسبب مثل هذه التغييرات الجذرية التى طرأت على البحث الفلسفى نريد ان نقارن بين التهافت ونقد العقل المحض ، وذلك لاماطة اللثام عن تطابق وتضاد المشكلات والحلول التى عرض لها الغزالى وكانط فى كتابيهما ، ونهدف من وراء ذلك الى اثبات نتيجتين رئيسيتين هما :

١ ــ اثبات ان كتاب تهافت الفلاسفة ليس كما يعتقد البعض مجرد هدم للفلسفة وانما كان نقدا للفلسفة بمعناها التقليدى ، ونقطة تحول جذرية متميزة لبناء مذاهب فلسفية جديدة ٠

٢ ــ اثبات صحة نظرية علماء الكلام القائلة بأن (العلم من جنس الجهل) حيث ان اغلب الكتب الفلسفية تتخذ من المسلمة التى عبر عنها كانط بان هيوم Hume (هو الذى أيقظنى من سباتى الجزمى) منطلقا لدراسة فلسفة كانط ، ونحن بدورنا نعتقد ان كانط الذى لم يكن يعرف اللغة الانجليزية والذى يجيد فى نفس الوقت اللغتين العبرية واللاتينية (٥)

نعتقد أنه قد اطلع على ترجمتى كتاب تهافت الفلاسفة Destructio Philosophorum وكتاب تهافت التهافت Destructio Destructionum المتضمن للتفاصيل دراسة هذين المرجعين الرئيسيين في الجامعات الغربية آنذاك على نحو ما ندرس نحن الآن في جامعاتنا كتاب نقد العقل لكانط أو كتاب (رسالة فى الطبيعة البشرية)

لديفدهيوم ، بل سنعتمد على شمولية الجوانب المتعددة للمسائل الفلسفية المعروضة فى كتابى التهافت والنقد والتى لم يعرض هيوم الا الى جانب هام من جوانبها . (٦)

وسنقتصر فى بحثنا هذا على مقارنة عرض مشكلة الازلية فى الكتابين، وذلك للاثارة والتنبيه الى أهمية المقارنة بين هذين الكتابين ، وقبل أن نعرض للمقارنة نريد أن نلقى لمحة سريعة على تطور مشكلة تناهى ولا تناهى العالم فى الزمان والمكان .

حقيقة ان السؤال عن تناهى العالم فى الزمان والمكان بدأ ببداية التفكير البشرى ، فالتفكير الدينى يذهب غالبا الى الاعتقاد بتناهى العالم فى المكان . أما الفلاسفة فقد اختلفوا حول هذا الموضوع باختلاف مذاهبهم .. فأرسطو مثلا يرى أن الارض مركز العالم ، وهى محاطة بطبقات من الماء والهواء والنار، ويمثل الاثير مع الثوابت نهاية العالم فى المكان . وعلى العكس من أرسطو نجد أصحاب المذهب الذرى فى الفلسفة اليونانية من امثال ديمقريطس ولقيوبوس ، وابيقور وغيرهم يقولون بأن العالم ليس محدودا فى المكان ، ويمكن القول أيضا بان افلاطون يأخذ فى محاورة طيماوس بالرأى القائل بأنه ليس للعالم نهاية فى المكان ، وقد ادرك ارخيتاس بصفة خاصة اشكال القول بتناهى العالم فى المكان حيث يتساءل هل فى الامكان أن يصل الى حدود العالم المتناهى فى المكان وان يمد يده أو عصاته خارج حدود العالم ، وهذا بدوره يؤدى الى حدود جديدة وهكذا الى مالا نهاية .

وفى الفكر الاسلامى تتضح المذاهب القائلة بتناهى ولا تناهى العالم فى المكان ، فمن ناحية نجد علماء الكلام وأصحاب المذهب المشائى يقولون بتناهى العالم فى المكان ، بينما يذهب الايران شهرى الى القول بأن المكان قدرة الله اللامتناهية (٧) ، أما محمد زكريا الرازى فيقول بأن المكان جوهر مطلق لا متناه ولا يجد سببا كافيا للقول بتناهى المكان المطلق ، والعالم كملاء جزيرة متناهية داخل المكان اللامتناهى ، وقد أدرك الغزالى تكافؤ أدلة تناهى ولا تناهى المكان كما سنعرف فيما بعد .

أما فى الفكر الاوروبى الحديث فقد تأكدت المذاهب القائلة بتناهى ولا تناهى العالم فى المكان ، فها هو نيوتن Newton يؤكد على المذهب الذى أخذ به محمد الرازى ، فهو الاخر يقول ان العالم ملاء متناه داخل المكان اللامتناهى ، ويقسم المكان الى مطلق لامتناه ونسبى متناه ، وعلى العكس

من (نيوتن) يرى الفيلسوف ليبنتز G. Leibniz ان الملاء لامتناه ولايجد سببا كافيا للقول بتناهي الملاء وهو يعـارض بذلك نيوتن ، والصراع بينهما يتمثل فى الرسائل المتبادلة بين ليبنتز وكلارك Clark (٨) التى هى فى جوهرها رسائل بين ليبنتز ونيوتن ٠

وقد استطاع كانط ان يدرك ما سبقه اليه الغزالى وهو ان الاشـكال يتمثل فى تكافؤ أدلة تناهى ولاتناهى العالم فى المكان ، أى انه يمكن البرهنة على النقيضين ، وهذا دليل قاطع على عدم صحتهما ٠

أما الصراع حول بداية العالم فى الزمان فقد لعب هو الآخر دورا رئيسيا فى تطور الفلسفات والافكار ، فأفلاطون يعبر فى محاورة طيماوس عن بداية العالم فى الزمان فى صورة صوفية ، وعلى العكس من افلاطون يذهب أرسطو الى القول بلاتناهى العالم فى الزمان مستندا فى قوله هذا الى حركة الافـلاك الدائرية التى ليس لها نهاية أو بداية ، وارتبط عند ارسطو لاتناهى العـالم فى الزمان بتناهى العالم فى المـكان ٠٠ وقد برهن ابن سينا على مذهب أرسطو فى الزمان من خلال مبدأ السبب الكافى حيث يقول بتساوى أوقات خلق العالم أمام الخالق وبالتالى لايوجدوقت أولى منوقت Quod non datur hora potior alia يخلق فيه العالم (٩) ويؤكد ابن سينا على مذهب أرسطو فى المـكان حيث يرى ان الحركة الدائرية المرتبطة بالزمان الارسـطاطاليسى تشترط تناهى الابعاد المكانية ، اذ انه فى حالة عدم تناهى الابعـاد المكانية لا توجد حـركة دائرية وبالتالى لابد وان يكون المكان متناهيا كشرط للقول بلاتناهى الزمان ٠٠ وقد استطاع المتكلمون ان يبرهنوا على تناهى العالم فى الزمان والمكان منخلال عدة براهين أهمها ما يعرف ببرهان الحصر والتطبيق ٠ أما محمد زكريا الرازى فقد برهن على لا تناهى الزمان والمكان من خلال مبدأ السبب الكافى ٠

وفى الفلسفة الحديثة يتكرر الصراع حول أزلية العالم وخير مثال على هذا الصراع الرسائل المتبادلة بين ليبنتز وكلارك حيث يرى ليبنتـز مثـل ابن سينا أنه لا يوجد سبب كاف لتمييز وقت لحدوث العالم دون غيره ، وعلى العكس من ليبنتز يرى نيوتن مثل متكلمى الاشاعرة بأن الارادة الالهيـة تميز وقتا بحدوث العالم دون غيره ٠٠ وقد أدرك الغزالى فى الفلسـفة الاسلامية وكانط فى الفلسفة الحديثة أن مرد الصراع حول ازلية العـالم وحدوثه الى تكافؤ ادلة العقل على النقيضـين ، وقد استعمل كلاهما مبـدأ الحصر والتطبيق لاثبات حدوث العالم وتناهيه فى المكان ، ومبدأ السبب الكافى لاثبات الازل واللاتناهى ٠

واذا كان كانط يقف أمام نظريات محددة تثبت تكافؤ البعـــد الزمانى والمكانى فان الغزالى يقف أمام نظرية المشائيين التى لا تؤمن بهذا التـــكافؤ ويرى ان لا تناهى البعد الزمانى يشترط تناهى البعـد المكانى ، واذا كانت البراهين على تناهى ولا تناهى الزمان والمكان قد تحددت فى صورتها النهائية فى الفلسفة الاسلامية ، فان كانط والغزالى عرضا لهـذه البراهـين ليثبتـــا عجز العقل عن ادراك المعانى المفردة مثل الله والعالم من خلال المعرفة المرتبطة بالزمان والمكان ،ولكن عرض الغزالى تميز عن عرض كانط فى انه حاول أن يسجل الصراع الفكرى فى الفلسفة الاسلامية الذى تحدد من خلاله تكافـؤ الادلة على أزلية العالم ، وقد اتخذ الغزالى من الصراع ضد المذهب المشـــائى منطلقا فى عرضه لقضية التـــكافؤ، ووصل فى نهاية عرضه للآراء المختلفة الى أن البراهين التى تؤدى الى لا تناهى الزمان هى نفس البراهـين التى تؤدى الى لا تناهى المكان ، وكذلك البراهين التى تؤدى الى تناهى المكان هى نفس البراهين التى تؤدى الى تناهى الزمان ، فيقول مخاطبا المشائيين :

(فان قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا قبل له ، فيقال ولا يعقل متناهى وجود من الجسم لا خارج له ، فان قلت خارجه سطحه الذى هو منقطعه لا غير فلنـــا قبله بداية وجوده الذى هو طرفه لا غير) ٠ (١٠)

ويمكن وضع هذه القضايا الشرطية فى صورة مبســـطة على النحـــو التـــالى :

أ) القضــــية :

اذا كان ليس للعالم بداية فى الزمان فهو ليس متناه فى المكان ٠

ب) نقيض القضــــية :

اذا كان العالم محدودا فى المكان فهو متناه فى الزمان ٠

ولو قارنا هذا القول بالمتناقضة الاولى عند كانط لوجدنا الفرق هو ان كانط يضع ما أسميناه هنا بالنقيض قضية ، والقضية نقيضا ، ويضع القضـــــية ونقيضها فى البداية كفرض للبرهنة عليه ، بينما يضع الغزالى هذا التكافؤ كنتيجة ، كما يضع كانط القضية الشرطية فى صورة قضية حملية وذلك على النحو التـــالى :

القضـــــية :

للعالم بداية فى الزمان ، وهومحدود أيضا فى المكان ٠

نقيض القضـــية :

ليس للعالم بداية فى الزمان ، ولا حد فى المكان فهو لا متناه فى الزمان والمـكان معا (١١) ٠

بقى ان نقول ان المسألة الاولى فى كتاب (التهافت) تعرض لتفاصـيل الصراع حول التكافؤ من خلال أربع مقولات رئيسية نسميها حسب مصطلح كانط الكيف والكم والاضافة والجهة أو الحال ، وهذه المقـولات التى ترتبط عند كانط فى أساسها بتكافؤ الادلة نجده لا يستخدمها فى المتناقضة الاولى على النحو الذى نجده عند الغزالى ، ومن ثم سنعرض لتفاصيل المسألة الاولى من كتاب التهافت دون أن نتخطى الجوانب الرئيسية التى استغنى عنهـا كانط فى عرضه . والذى يخص التكافؤ فى صورة اجمالية ، ومن ثم نريد أن نتخذ ما ذهب اليه الغزالى كأساس لعرض هذا التـكافؤ من خلال المقـولات التى حددها الغزالى ٠

١ ـ مقولة الكيف وتكافؤ أدلة الازلية والحدوث

يبدأ الغزالى بتحليل الصراع حول مفهوم العلة التامة أى تسـاوق العلة والمعلول كما هو الحال بالنسبة لمساوقة العالم للخالق عند الفلاســفة ، وقد رفض المتكلمون هذه النظرية حيث يذهبون الى القول بأن وجود العالم تم عن طريق الارادة فى زمن معين وهو متأخر فى وجوده عن الله وهذا ما يرفضه الفلاسفة ، وهكذا تقف ازلية العالم بين مقولة الاثبات من طرف الفلاســفة ومقولة النفى من طرف المتكلمين ، أما الغزالى فيضيف مقولة أخرى الى النفى والاثبات وهى مقولة التحديد ٠

أ) ازلية العالم ومقولة الاثبات :

يعترض فلاسفة الاسلام على القول بالحدوث الزمانى ، ويثبتون مساوقة العلة التامة لمعلولها ويرون بأن هذا التساوق ضرورى أولى فى العقل (وكمـا يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط ايجابه وأركانه واسـبابه حتى لم يبق شىء منتظر البته ، ثم يتـأخر الموجب ، بل وجود الموجب عنـد تحقيق الموجب بتمام شروطه ، ضرورى ، وتأخره محال ، حسب استحالة وجود الحـادث الموجب بلا موجب) ٠ (١٢)

وضرورة التساوق تتمثل فى الادراك الدورى لمفهوم المعلول والعلـة ، اذ انه ليس من المعقول فى ذاته ان يوجد المعلول بدون علة ، ففى مفهـوم المعلول يكمن مفهوم العلة ، وكما ان مفهوم المعلول ينطوى فى ذاته على مفهوم

العلة ، فان مفهوم العلة التامة يلزم عنه بالضرورة مفهوم المعلول ، فالمعية الزمنية هنا ضرورية ، وهذه الضرورة تقوم على نظرية ابن سينا فى المعرفة الاولية التى لا يمكن الاستدلال عليها الا من خلال البرهان الدورى (١٣) ٠

ومساوقة المعلول للعلة ليست فقط فى الفعل الطبيعى الاضطرارى بل هى ضرورية فى الافعال التلقائية الاختيارية ، فعندما تتم شروط الفعل الانسانى الارادى لا يمكن أن يوجد ما يعرف بتراخى الارادة ٠ (فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود) (١٤) ٠ ولكن يجب للمرء أن يميز بين العزم والقصد (لان العزم غير كاف فى وجود الفعل) ٠ (١٥) وفى ضوء قياس التمثيل اذا قارنا الارادة الالهية القديمة بالقصد الانسانى فانه من المستحيل أن يتأخر معلول الارادة القديمة وهو العالم عن وجود تلك الارادة باعتبارها علة تامة غير محتاجة الى استكمال شرط معين ٠

وهكذا نجد الغزالى يعرض لمبدأ التساوق عند الفلاسفة بطريقةموضوعية أما كانط فانه لا يعرض لهذاالمبدأ فى متناقضاته وانما يعرض له فى التحليل الترنسندنتالى فى الجزء المتعلق بقواعد التجربة (١٦) وقد حاول كانط فى التحليل أن يثبت ضرورة مبدأ العلية بالنسبة للقوانين الطبيعية المرتبطة بالظواهر الزمانية والمكانية ٠

ب) ازلية العالم ومقولة النفى :

ينفى المتكلمون تساوق العلة والمعلول ويرى الاشاعرة (ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه وان يستمر العدم الى الغاية التى استمر اليها) ٠ (١٧)

ويعترض المتكلمون على مبدأ التساوق من حيث أنه غير مبرهن عليه فالعلاقة بين العلة والمعلول ليست علاقة تضمن وبالتالى فهى ليست أولية تدرك بدون وسط ٠

وعلى العكس من ابن سينا والفارابى يرى المتكلمون ان نفى التساوق بين خلق العالم وعلته ضرورى لأن مساوقة المعلول للعلة فى الفعل الارادى مستحيلة ، وذلك لان تحقق المقصود مع القصد يعتبر تحصيل حاصل ، وبهذا يكون علمنا بتأخر المعلول عن العلة معرفة ضرورية أولية ، لان تحقق المقصود يشترط أن يسبقه تحقق القصد ٠

وهكذا نجد فلاسفة الاسلام يتخذون من التعريف الدورى للمعلول والعلة أساسا لضرورة وأولية مبدأ التساوق بينما يرفض المتكلمون ان يكون

التعريف الدورى اساسا للمعرفة الاولية ولا يسلمون بالمعرفة الاولية الا فيما هو تحصيل حاصل وهذا ضرب من المعرفة يستحيل تحققها فى تحديد علاقة العلة بمعلولها ٠٠ وقد رفض الغزالى فى المسألة الاولى من الطبيعيات أولية مبدأ التساوق ووضع مبدأه القائل بأن «الوجود عند الشىء لايدل على الوجود به»(١٨)

أما كانط فانه لم يعرض لاولية مبدأ التساوق فى المتناقضة الاولى خاصة وانه يرفض من البداية أولية المعرفة الميتافيزيقية كما يرفض تطبيق المقولات على الميتافيزيقا ولكنه فى الوقت نفسه يقر أولية مبدأ التساوق والتأثير المتبادل فى مجال الطبيعيات وذلك لان كانط يحدد حتمية القوانين الطبيعية فى عالم الظواهر بغض النظر عن العلاقة بينها وبين عالم الحقائق، ومن ثم يتضح لنا المبرر فى عدم مناقشة كانط لهذا الجانب فى المتناقضة الاولى ٠

ج ـ أزلية العالم ومقولة التحديد :

لم يكن الغزالى مجرد ناقل للصراع حول تكافؤ الادلة وانما كان ناقدا ومستخلصا لنتائج هذا الصراع ، ومن ثم حاول ان يجد حلا للنزاع بين الفلاسفة والمتكلمين حول المعرفة الاولية حيث حدد شروطا أخرى لهذه المعرفة يجب أن يسلم بها الفيلسوف والمتكلم ، وهذه الشروط الجديدة هى العمومية والشمول أو الاجماع فكل ما هو عام وشامل فهو أولى وضرورى وكل ما هو أولى وضرورى فهو عام وشامل ٠٠ ومن هذه الزاوية يخاطب الغزالى الفلاسفة القائلين بالضرورة العقلية القائمة على الدور وذلك لاثبات مساوقة العالم للخالق فى الازل قائلا : (فكيف لم يشارككم فى معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ، ولا يحصيها عدد ،ولاشك فى انهم لا يكابرون العقول عنادا (١٩) ٠

والفلاسفة اذ يصرون على مساوقة العلة التامة لمعلولها يرون ان القول بتأخر العالم فى وجوده عن وجود الارادة القديمة يعتبر (مكابرة لضرورة العقل) والغزالى يرى ان المكابرة لا تكون الا فى حالة مخالفة الشمول والاجماع كمن يخالف قولنا ٢ × ٢ = ٤ ، ومن هنا يشترط الغزالى الاجماع للمعرفة الاولية ٠

ومن زاوية العمومية والضرورة فان الغزالى يكتشف تناقضا فى مذهب الفلاسفة فهم اذ يجوزون قياس التمثيل بالنسبة للأرادة الالهية والأنسانية ، نجدهم ينكرون فى نفس الوقت هذا القياس بالنسبة لعلم الله اذ ان علمه

يختلف عن علمنا فهو يعلم الكليات دون ان يحدث ذلك فى ذاته كثرة ، وكل صفات الله ترتد الى ذاته ، وهذا ما يختلف فيه الاشاعرة بالذات مع الفلاسفة حيث يرون ان صفات الله زائدة عن ذاته ويرون ان (اتحـــاد العقـــل والعاقل والمعقول معلوم الاســـتحالة بالضرورة) (٢٠) وهكذا يفتقد منهج الفلاسفة الضرورة والعمومية ، ومن ثم يطالب الغزالى تحديد المعرفة الاولية من خلال الاجماع .

أما الفيلسوف كانط فانه لا يعرض فى المتناقضة الاولى للمعرفة الاولية لانه يقصر هذا اللون من المعرفة على عالم الظـــواهر الذى تحدده قوانين الزمان والمكان ، ولـكن كانط يتفق مع الغزالى فى أن كل معرفة أولية تشترط الضرورة والعمومية فكل ما هو عام وضرورى فهو أولى وكل ما هو أولى فهو عام وضرورى .

ويمكننا ان نستخلص من هذه المرحلة للصراع حول أزلية العالم وحدوثه النتـــائج التاليـــة :

١ ـ يقف المبدأ القائل بمساوقة المعلول للعلة بين مقولتى النفى والاثبات، فالمتكلمون ينفون مساوقة المعلول للعلة والفلاسفة يثبتون التساوق ، فالعالم كمعلول مساوق لواجب الوجود منذ الازل .

٢ ـ يثبت فلاسفة الاسلام أولية مبدأ التساوق ، وذلك من خلال الدور المتمثل فى اثبات المعلول بأثبات علته واثبات العلة بأثبـــات المعلول ، وينفى المتكلمون أولية التساوق ويثبتون بدورهم ضرورة التلاحق لانهم يرون مساوقة المعلول للعلة تحصيل حاصل علما بأن العلة شىء مغاير للمعلول .

٣ ـ رغم ايمان الغزالى بمبدأ العلية « كل حادث فله ســـبب » كمبـــدأ أولى عقلى (٢١) ، فانه يرفض المعرفة الاولية لمبدأى التساوق والتـــلاحق فى الالهيات والطبيعيات كقوانين حتمية ثابتة أما كانط فانه يرفض أولية هذين المبدأين فى الميتافيزيقا ويأخذ بهما فى الفيزيقا (٢٢) .

٤ ـ يحل الغزالى اشكال المعرفة الاولية القائم بين الفلاسفة والمتكلمين عن طريق مبدأ الاجماع فهو المحك لتمييز المعرفة الاولية عن المعرفة البعدية، وبعبارة أخرى وضع الغزالى شروطا جديدة للمعرفة الاولية هى الشـــمول والضرورة ، وقد أخذ كانط أيضا بمثل هذه الشروط لتحديد المعرفة الاولية .

٥ ـ يحل الغزالى الاشكال القائم بين النفى والاثبـــات لمبدأ التســـاوق من خلال مقولة التحديد ، وبهذا اســـتطاع الغزالى أن يحدد مقولة الكيف فى

الاثبات والنفى والتحديد ، وقد أخذ كانط يمثل هذه المقولات فى الطبيعيات ورفض استعمالها فى الالهيات .

٢ ـ مقولة الكم والتكافؤ بين أزلية العالم وحدوثه مبدأ الحصر والتطبيق :

اذا كان الغزالى قد أوضح الصراع بين المتكلمين والفلاسفة حول أزلية العالم فى المرحلة السابقة من خلال مقولة الكيف (النفى والاثبات والتحديد) فان الصراع فى هذه المرحلة يتحدد من خلال مقولة الكم (الكثرة والجملة والوحدة) واذا كان الصراع فى المرحلة السابقة حول الازلية ظهر فى صورة الاثبات والنفى لمبدأ التساوق فان الصراع هنا يتمثل فى اثبات أو نفى حدوث الزمان وتناهى المكان وذلك من خلال مبدأى الحصر والتطبيق ، وقد اتخذ كانط فيما بعد من هذين المبدأين برهانا عقليا على القضية القائلة بتناهى العالم فى الزمان والمكان .(٢٣)

ويتلخص دليل الحصر فى القول بأن ما دخل فى الوجود فقد حصره الوجود وما حصره الوجود كان متناهيا ، ومن ثم فان الحوادث الماضية متناهية . . وقد استخدم الكندى برهان الحصر لاثبات تناهى الزمان معارضا بذلك مذهب أرسطو .

ويتلخص برهان الكندى فى القول بأن آنات أو فصول الزمان يجب أن تكون متناهية لانه يستحيل أن يدخل فى الوجود شيء لا نهاية له بالفعل دخولا متواليا متلاحقا (فانه لا يقطع مالا نهاية له من الزمان حتى ينتهى الى زمن محدد بتة) . (٢٤)

فالزمان اللاحق يصير حاضرا بانتهاء الزمان السابق وذلك مثل تعاقب الليل والنهار ، واذا كان الزمان السابق لا متناهيا فلا يمكن الوصول الى زمن معين على الاطلاق ، لان الزمن المعين وبعبارة أخرى الآن الحاضر لا يمكن أن يكون مساوقا للان الذى قبله ، وتناهى فصل الزمان السابق شرط لدخول الزمان اللاحق ، وهذا يعنى تناهى فصول الزمان السابقة ككل لانه لا يمكن أن يوجد فصل زمانى متناه داخل الزمان اللامتناهى .

واذا كان برهان الحصر يغلب استعماله فى تناهى الاحداث المتلاحقة فان برهان التطبيق يغلب استعماله فى اثبات تناهى الاحداث المتساوقة ويمكن تلخيص برهان التطبيق على النحو التالى :

نفرض داخل سلسلة المعلولات اللامتناهية معلولا ما ، وليكن العنصر أ ، ولنفرض ان هذه السلسلة بدون هذا العنصر منقسمة من حيث التنازل

والتصاعد الى سلسلتين لا متناهيتين من المعلولات ، واذا اضفنا فيما بعد الى احدى هاتين السلسلتين اللامتناهيتين العنصر أ ، وقارنا بينهما ، لوجدنا عن طريق المقارنة بين السلسلة الاولى والثانية ان احداهما زائدة عن الاخرى بعنصر واحد وهو العنصر أ ، الذى هو عدد متناه ، وهذا تناقض لانه يجب ألا يكون فى اللامتناهى زيادة أو نقصان ، وهكذا يؤدى برهان التطبيق الى تناهى سلسلة العلل والمعلولات ·· ويطبق كانط Kant هذا البرهان بشقيه فى قضية المتناقضة الاولى القائلة بأن « للعالم بداية فى الزمان وهو محدود أيضا فى المكان » وذلك على النحو التالى :

لو افترضنا أنه ليس للعالم بداية فى الزمان لوجب علينا ان نفترض أيضا ان كل فصل من فصول الزمان يكون مسبوقا بظواهر متلاحقة ليست متناهية ، وهذا تناقض لانه يستحيل أن يقطع مالا نهاية له لنصل الى زمن محدد ، فالزمان اللاحق مثل النهار يصير حاضرا بانتهاء الزمان السابق أعنى الليل ، وهكذا يشترط الزمان اللاحق تناهى الزمان السابق ، وهذا يعنى انه من المستحيل أن يدخل زمان لا متناه فى الوجود دخولا متواليا ، ولهذا لابد وأن يكون للعالم بداية فى الزمان ·· وهكذا نجد كانط يستعمل برهانه على نفس الصورة التى نجدها عند الكندى · (٢٥)

أما بالنسبة للمكان فان كانط يرى انه لو افترضنا أن جسم العالم ككل لا متناه فى المكان أى ان الاشياء المتساوقة لا متناهية ، فان هذا يؤدى الى القول بأن الاشياء الموجودة بالفعل لا متناهية وهو مستحيل ·

وفى هذا الجزء المتعلق بالمكان يعتمد كانط على برهان الحصر الذى يرى ضرورة تناهى الموجودات بالفعل ، وعلى برهان التطبيق الذى يقول بتناهى الموجودات المتساوقة ·

أما عرض الغزالى لبرهان الحصر والتطبيق الدال على حدوث العالم فانه يعرض الى تفاصيل هذا البرهان على خلاف كانط وبالتالى يعرض الى الصراع حول هذا البرهان من خلال مقولة الكثرة والجملة والوحدة ، وذلك على النحو التالى :

١ ـ حدوث العالم ومقولة الكثرة :

اذا كان الزمان عند أصحاب المذهب المشائى يعتبر مقدار الحركة الدائرية اللامتناهية وبالتالى فهو أيضا لا متناه ، فان علماء الكلام يستخدمون برهان التطبيق فى اثبات تناهى الزمان من خلال مقارنة حركات الافلاك

المتفاوتة ، فبمقارنة حركات الافلاك المختلفة ببعضها البعض وباثبات التفاوت بين هذه الحركات يصل المتكلمون الى القول بأن للعالم بداية فى الزمان ٠

ويلخص الغزالى برهانهم قائلا : « قدم العالم محال ، لأنه يؤدى الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدسا وربعا ونصفا ، فان فلك الشمس يدور فى سنة وأدوار المشترى نصف سدس أدوار الشمس ٠٠ الخ» ٠ (٢٦)

ومن ناحية اخرى ينقسم العدد الى شفع ووتر ، وحصر دورات الافلاك بين الشفع والوتر يجعلها متناهية ، لان الشفع يمكن ان يصبح وترا بزيادة عدد واحد ، ومجموع الدورات التى هى وتر يمكن ان تصبح شفعا بزيادة دورة واحدة وهذا التفاوت دليل على تناهى الزمان ٠

والاعتراض على استعمال برهان التطبيق فى اثبات تناهى الزمان من طرف الفلاسفة المشائيين خاصة ابن سينا يتمثل فى القول بانه لا ينطبق على الاعداد المرتبطة بالزمان اذ فى امكاننا أن نضع سلسلتين لا متناهيتين من الأعداد على النحو التالى :

أ) ١ـ٢ـ٣ـ٤ ٠٠٠٠ الى مالا نهاية ٠
ب) ٢ـ٤ـ٦ـ٨ ٠٠٠٠ الى مالا نهاية ٠

والسلسلتان مختلفتان ومع هذا فهما غير متناهيتين ، وكذلك الحال بالنسبة للكسور فهى لا متناهية على النحو التالى :

½ ، ¼ ، ⅛ ٠٠٠ الى مالا نهاية ٠

ويلخص الغزالى اعتراض الفلاسفة هذا قائلا : (انما يوصف بالشفع والوتر المتناهى ومالا نهاية له فلا) ٠ (٢٧)

٢ ـ حدوث العالم ومقولة الجملة :

ويرد الغزالى على قول الفلاسفة بلا تناهى الأعداد المتكثرة من خلال تحديد الكثرة بالجملة قائلا : « فجملة مركبة من آحاد (مثل حركات الافلاك) لها سدس وعشر كما سبق ، ثم لا توصف بشفع ولا وتر ، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر » ٠ (٢٨)

ويعترض ابن سينا على حصر الجملة المتلاحقة ، فان ما يدخل فى الوجود متلاحقا مثل الزمان والحركة لا يمكن حصره كجملة واحدة متساوقة، وبهذا لا ينطبق مبدأ التطبيق على الوجود المتلاحق فى الزمان ، أى ان حركات الافلاك الدائرية لا يمكن التحقق منها ٠ « فان هذه الدورات معدومة ،

أما الماضي فقد انقرض ، وأما المستقبل فلم يوجد ، والجملة اشارةالى موجودات حاضرة ولا موجودة هنا » ٠ (٢٩)

ويعترض الغزالى على مبدأ ابن سينا هذا الذى يشترط أن تكون الموجودات المحدودة المتناهية متساوقة ، ويرى الغزالى أن كل ما دخل فى الوجود سواء كان متساوقا أو متلاحقا يعتبر متناهيا ، وابن سينا نفسه الذى وضع لمبدأ اللاتناهى الصيغة العلمية ينقضه بقوله : ان النفوس البشرية المفارقة للابدان لابد وان توجد متساوقة وهى فى نفس الوقت غير متناهية ، ولو سلم ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام بتناهى النفوس المتساوقة والمفارقة للابدان ، فلا مفر لهم من التسليم بتناهى الاجسام الفانية وهذا يؤدى الى القول بتناهى الموجودات المتلاحقة وبالتالى الى القول بتناهى الزمان٠

ولكن فلاسفة الاسلام لا يقفون مكتوفى الايدى أمام هذا الاعتراض ، فانهم يرون أن النفوس المتساوقة غير متناهية لانه لايوجد بينها ترتيب حتى يمكن حصرها وتسويرها وبالتالى فهى غير محصورة ولا محدودة فى الوجود ومن ثم فهى ليست متناهية ٠ (٣٠)

حدوث العالم ومقولة الوحدة :

يحاول بعض فلاسفة الاسلام حل اشكال النفوس المتساوقة من خلال مذهب افلاطون القائل بوحدة النفس ، فالنفس أصلا واحدة ، لكنها تنقسم وتتكثر بسبب الابدان ، وبعد الفناء تعود وتتحد من جديد ، ويلخص الغزالى رأيهم هذا قائلا : (ان النفس قديمة وهى واحدة وانما تنقسم فى الابدان فاذا فارقتها عادت الى اصلها واتحدت » (٣١) ٠

ومن خلال هذا التصور يمكن القول بأن الاحداث المتلاحقة لا متناهية ، وبالتالى يكون العالم لا متناهيا فى الزمان ، على عكس الاحداث المتساوقة التى يجب أن تكون متناهية ، وهذا بدوره يؤدى الى القول بتناهى المكان وهو ما يريد أن يصل اليه ابن سينا وفلاسفة الاسلام الذين يسلمون مع اصحاب المذهب المشائى بالقول بتناهى المكان ولا تناهى الزمان ٠

ويعترض الغزالى على هذا الحل من حيث أنه يؤدى الى التناقض والى انكار مبدأ الذاتية حيث يؤدى الى القول بأن «نفس زيد غير نفس عمر» (٣٢) وهذا مستحيل لان « كل واحد يشعر بنفسه ، ويعلم أنه ليس هو نفس غيره » (٣٣) واذا كنا ندرك فى ضوء مبدأ الهوية أن نفس عمر ليست هى نفس زيد فكيف تكون النفوس فى الاصل ذاتا واحدة ، ثم تصبح ذوات مختلفة ثم تعود من جديد فتصبح ذاتا واحدة ؟!

•• وما يريد أن يصل اليه الغزالى فى النهاية هو ان النفوس المفارقة للابدان والتى هى متساوقة لابد وان تكون متناهية حسب مبدأ التطبيق ، والقول بتناهى النفوس المتساوقة التى وجدت مع الابدان المتلاحقة يؤدى الى القول بتناهى الموجودات المتلاحقة ، أى ان الغزالى يصل من خلال تناهى الاشياء المتساوقة الى تناهى الاشياء المتلاحقة ، وقد اتبع الفيلسوف كانط الطريق المعاكس حيث اثبت تناهى الاشياء المتلاحقة ليثبت من خلاله تناهى الاشياء المتساوقة • وبعبارة أخرى اعتمد كانط أساسا على برهان الحصر لاثبات تناهى العالم فى الزمان والمكان •

ويمكننا ان نستلخص من هذه المرحلة للصراع حول حدوث العالم النتائج التالية :

١ ــ يصل الغزالى من خلال عرضه للقول بحدوث العالم وازليته الى تعادل ادعاء الفريقين حيث أن كليهما يدعى الضرورة ، ولا تفوق دعوى الفلاسفة فى قولهم بأزلية العالم دعوى المتكلمين فى قولهم بحدوث العالم ويصوغ الغزالى نتيجة هذا العرض على النحو التالى :

(والمقصود من هذا كله أن نبين أنهم (يعنى الفلاسفة) لم يعجزوا خصومهم بدعوى الضرورة ، وانهم لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الامور على خلاف معتقدهم ، وهذا لا مخرج عنه) • (٣٤)

٢ ــ يقابل الغزالى دعوى القول بضرورة أزلية العالم بالدعوى القائلة بضرورة حدوث العالم ، ويستعمل فى هذه المقابلة مقولتى الكيف والكم ، أما كانط الذى حاول ان يتجنب استعمال المقولات فى الميتافيزيقا ، نجده يعرض لبرهان الحصر والتطبيق لاثبات تناهى الزمان والمكان ويقابل بينه وبين مبدأ السبب الكافى لاثبات لاتناهى الزمان والمكان كما سنعرف فيما بعد •

٣ ــ يحاول كانط اثبات تناهى الموجودات المتساوقة من خلال اثباته لتناهى الموجودات المتلاحقة ، وبعبارة أخرى يحاول كانط اثبات تناهى المكان من خلال اثباته لتناهى الزمان ، وعلى العكس يحاول الغزالى اثبات تناهى الموجودات المتلاحقة من خلال اثباته لتناهى الموجودات المتساوقة ، وبعبارة أوضح يحاول الغزالى الوصول الى تناهى الزمان من خلال اثبات تناهى المكان •

٤ ــ يمكن القول بأن الغزالى يستعمل هنا مقولات تتطابق مع المقولات المنسوبة لكانط ، ولكن يختلف معه فى الترتيب وطريقة الاستعمال ، فبينما كانط يستعمل المقولات فى مجال الطبيعيات نجد الغزالى يستعملها فى مجال

الالهيات ، وبينما نجد كانط فى كتابه (نقد العقل المحض) يستعمل مقولة الكم قبل مقولة الكيف ، نجد الغزالى يستعمل مقولة الكيف قبل الكم ، كما يعرض لمقولة الكم بترتيب مغاير لترتيب كانط حيث يبدأ بمقولة الكثرة ثم مقولة الجملة ثم مقولة الوحدة ، بينما يستعمل كانط مقولة الوحدة أولا ثم الكثرة وتليها مقولة الجملة ، ومما تجدر الاشارة اليه ان كانط استعمل المقولات بترتيب آخر فى عدة مواضع أخرى ٠ (٣٥)

٣ - مقولة العلاقة وتكافؤ ادلة الازلية والحدوث
مبدأ السبب الكافى

تمثل هذه المرحلة أهم مراحل الصراع حول أزلية العالم وحدوثه ، ويتعلق الامر هنا بسبب خلق العالم ، أى هل يوجد سبب كاف لخلق العالم زمانيا أم لا يوجد سبب ؟ وقد استطاع ابن سينا أن يبرهن على ان الاوقات متساوية أمام الارادة الالهية ، وبالتالى لا يوجد سبب كاف أمام الارادة الالهية لتمييز وقت دون غيره لخلق العالم زمانيا ، وهكذا يؤدى عدم وجود سبب لتمييز الاوقات الى القول بأن العالم وجد منذ الازل ، وقد استطاع الأشاعرة أن يعرفوا الارادة لكى تصبح هى السبب فى تمييز وقت دون غيره ، أما المعتزلة فقد قالوا بحدوث العالم زمانيا بارادة الهية وذلك فى وقت هو أصلح الاوقات لخلق العالم ، ويرى الكرامية بأن العالم حدث بارادة حدثت فى ذات الله هى التى أحدثت هذا العالم ، وقد اختلفت نظريات المتكلمين وتعددت حول خلق العالم وجميعها ترتد الى الارادة الالهية ، أما الغزالى فانه قابل مبدأ تساوى الاوقات بمبدأ اخر هو مبدأ (تساوى الجهات) وتوصل من خلال هذه المقابلة الى القول بأن لا تناهى الزمان يؤدى الى لاتناهى المكان وتناهى المكان يؤدى الى تناهى الزمان ٠

وفى الفلسفة الحديثة نجد ليبنتز Leibniz قد تبنى القول بتساوى الاوقات وتساوى الجهات ليثبت لاتناهى الزمان والمكان ، وجاء من بعده كانط فاستخدم هاتين القاعدتين فى البرهنة على نقيض القضية بالنسبة للتكافؤ الاول الذى نحن بصدده ، ويتلخص استعمال كانط للسبب الكافى فى البرهنة على لاتناهى الزمان والمكان على النحو التالى :

لو افترضنا صحة برهان القضية على أن للعالم بداية فى الزمان ، لوجب أن نفترض وجود زمان سابق على الزمان الذى خلق فيه العالم ٠٠ وحسب مبدأ ابن سينا القائل بتساوى الاوقات يستحيل وجود سبب كاف لوجود العالم فى زمن معين دون اخر ، لانه لا يوجد وقت يتميز به عن غيره بشرط من شروط الوجود بالنسبة للمعدوم ٠

وبالمثل لو افترضنا صحة برهان القضية على أن العالم متناه فى المكان فانه حسب مبدأ الغزالى القائل بتساوى الجهات لما وجدنا سببا كافيا لتحديد جهة يكون فيها العالم دون غيرها ، كما لانجد سببا كافيا لتحديد علاقة العالم المتناهى بالمكان اللامتناهى بل ان تصور مثل هذه العلاقة بين عالم الظواهر والخلاء لا معنى له ٠ (٣٦)

وهكذا يصل كانط فى الدعوى أو القضية عن طريق برهان الحصر والتطبيق الى القول بتناهى الزمان والمكان ويصل فى نقيض الدعوى الى القول بلاتناهى الزمان والمكان وذلك عن طريق مبدأ السبب الكافى ، أما الغزالى فانه عرض لعلاقة مبدأ السبب بأزلية العالم من خلال الصراع بين فلاسفة الاسلام وعلماء الكلام ٠ ونريد هنا ان نلخص الصراع من خلال مقولات العلاقة على النحو التالى :

١ ـ مقولة الجوهر أو تعريف الارادة كسبب لحدوث العالم :

يعرف الاشاعرة الارادة على أنها (صفة من شأنها تمييز الشىء عن مثله) وبهذا تكون الصفة الجوهرية للارادة أنها سبب يميز الضدين والوقتين، فالقدرة هى التى تناسب الضدين والوقتين وبهذا لا يمكن تحديد العالم فى الزمان والمكان من خلال القدرة ، أما الارادة الالهية فهى التى تميز وقتا بالحدوث دون غيره وتميز جهة بمكان العالم دون غيرها ، وهذا التمييز للارادة هو الصفة الذاتية لها ومن ثم يكون تعريف الارادة على انها تميز الشىء عن مثله تعريفا منطقيا وهو بالتالى حكم تحليلى لا يضيف فيه المحمول شيئا جديدا للموضوع (فقول القائل : لم اختصت الارادة بأحد المثلين ؟ كقول القائل : لم اقتض العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به ، فيقال لان العلم عبارة عن صفة هذا شأنها ، فكذا الارادة هذا شأنها بل ذاتها تمييز الشىء عن مثله) ٠ (٣٧)

ويعترض الفلاسفة على مثل هذا التعريف للارادة لانه لا يمكن أن تكون الارادة سببا يميز الشىء عن مثله لان تمييز الشىء يعنى انه ليس مثلا لذاك الشىء (فان كونه مثلا معناه أنه لا تمييز له ، وكونه مميزا ، معناه أنه ليس مثلا) (٣٨) ، وبالاضافة الى ذلك فان الاشياء تتميز بالزمان والمكان ، ولا توجد أشياء مماثلة على الاطلاق ، فالاشياء المتشابهة والمتساوقة تتمايز بالمكان ، وذلك مثل تشابه السوادين الموجودين فى محلين فهما يختلفان بأختلاف مكانهما ، وكذلك الاشياء المتشابهة المتلاحقة تتمايز بالزمان ، وذلك مثل وجود السوادين فى وقتين فى محل واحد ، فالاشياء تختلف فى وجودها

بأختلاف الزمان والمكان ، وهذا الاختلاف يرتد عند ابن سينا الى العلة القابلة Causa Recepiens فالموجودات المتعاقبة والتى تحدث زمانيا يرجع السبب فى عدم تقبلها للوجود الفائض عن الواجب فى الازل الى امكان هـذه الاشياء الذى يتحول الى وجود بارتفاع الموانع وتحقق الشروط .

وليست الاشياء مختلفة بذواتها فحسب بل الارادة نفسـها لا تستطيع ان تميز الشىء عن مثله فلو افترضنا وجود الاشـياء المتماثلة فلا توجد ارادة محضة خالية عن أي غرض معين ولا تتأثر بمؤثرات خارجية (ولا يتصـور منا ان نميز بالارادة الشىء عن مثله بل لو كان بين يدى العطشـان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه بالاضافة الى غرضه ، لم يكن أن يأخذ احدهما بل انما يأخذ ما يراه أحسن ، أو أخف وأو أقرب الى جانب يمينه ان كانت عادته تحريك اليمين أو سبب من هذه الاسباب اما خفى أو جلى ، والا فلا يتصور تمييز الشىء عن مثله) . (٣٩)

ويرد الغزالى على اعتراض الفلاسـفة الموجه ضد الارادة المحضة وعلى رفضهم لتماثل الاشياء قائلا بأن الارادة الالهية المحضة لا يمكن مقارنتهـا بالارادة الانسانية المقرونة بالغرض والمنفعة ، فكما يعتقد فلاسـفة الاسلام بأن الله ذات لا خارج العالم ولا داخله ولا هو متصل به ولا هو منفصل عنه ، يمكننا ان نتصور أن للذات الالهية ارادة محضـة تميز الشىء عن مثله على عكس الارادة الانسانية المرتبطة بالغرض ، واذا فهم من الارادة على انها دائما مرتبطة بالغرض يمكن ان تسمى الصفة الالهية التى تميز الشىء عن مثلـه باسم آخـر .

ومن ناحية أخرى يفترض الغزالى امكان تماثل الاشـياء وامكان الفعـل الانسانى المحض الذى يختص بأحد المثلـين ويضرب الغزالى لذلك المثل التالى قائـلا :

(فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدى المتشـوف اليهما العاجز عن تناولهما جميعا ، فانه يأخذ احداهما لا محالة بصـفة من شأنها تمييز الشىء عن مثله وكل ما ذكرتموه (يعنى فلاسفة الاسلام) من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى امكان الاخذ) (٤٠).

وهكذا يدور الصراع حول مفهوم السبب وصفته الجـوهرية فى الفلسفة الاسلامية ، حيث يرى المتكلمون أن الأرادة هى سبب حدوث العالم وتناهيه ، ويعترض الفلاسفة على هذا الرأى معتقدين بأن العالم أزلى ، ولا يوجد سبب كاف لخلق العالم زمانيـا .

٢ ـ الارادة وعلاقتها بتساوى الاوقات :

ينطلق ابن سينا فى تحديده للعلة أو السبب الكافى من مفهوم الامكان ، فالممكن هو الذى ليس فى ذاته اقتضاء الوجود والعدم ، وهذا يعنى ان الممكن يحتاج في وجوده وعدمه الى علة أو سبب ، ورجحان كفة الوجود عن العدم أو العدم عن الوجود فى داخل الممكن بدون سبب يناقض تعريف الممكن ، ومن ناحية اخرى نجد ابن سينا يصف الواجب بذاته بأنه (واجب الوجود من جميع جهاته) Necesse esse omnibus modis suis وبالتالى فهو تام فى أفعاله وصفاته ، وهذا الكمال يؤدى الى القول بأن واجب الوجود خلق العالم في الازل ، وذلك لان الكامل لا يستطيع تمييز وقت معين بوجود العالم ووقت آخر بعدم العالم ، وذلك لان الاوقات أمام قدرة الخالق متساوية ولا يوجد وقت أولى من وقت Quod non datur hora potior alia لان تمييز وقت دون غيره يؤدى الى تغيير فى ذات الكامل وهذا نقص وبالتالى يكون العالم لا متناهيا فى الزمان ٠

واذا كان ابن سينا لا يجد سببا كافيا لتناهى الزمان لان الاوقات متساوية فان يثبت فى نفس الوقت تناهى المكان من خلال رفضه للقول بتساوى الجهات ، وهذا هو المنفذ الذى استطاع الغزالى أن يوجه من خلاله الضربة القاضية للمذهب الارسطاليسى القائل بلا تناهى الزمان وتناهى المكان ، لان البعد الزمانى عند الغزالى يساوى البعد المكانى ، فان البرهان على لاتناهى الزمان يؤدى الى البرهنة على لاتناهى المكان ، والبرهنة على تناهى المكان تؤدى الى البرهنة على تناهى الزمان ٠

ويبدأ الغزالى مناقشته للفلاسفة المشائين الذين يرفضون ان تكون الارادة الالهية سببا فى تخصيص الاوقات والجهات فيعارضهم بقوله ان العالم «وجد على هيئات مخصوصة تماثل نقائضها فلم اختص ببعض الوجوه؟» (٤١) وما يعنيه الغزالى بهذا السؤال هو ان الفلاسفة انفسهم يجب عليهم التسليم بالارادة التى تميز الشىء عن مثله ٠

ويرد الفلاسفة على هذا الاعتراض بقولهم ان عالمنا هذا هو أحسن العوالم الممكنة ، وبعبارة أخرى ليس فى الامكان ابدع مما كان ، فان النظام الكلى (للعالم لا يمكن الا على الوجه الذى وجد ، وأن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو عليه لكان لايتم هذا النظام) (٤٢) ٠ وهكذا تتحدد مقولة الامكان بمقولة الضرورة ، وهذا الامكان الضرورى هو ما يعرف بالامكان الميغارى ٠

ويضع الغزالى مقابل الامكان الميغارى امكان المعتزلة القائل بأن العالم خلق فى الوقت الذى كان أصلح الاوقات للخلق ، وهذا يعنى أن القول بأن العالم متناه فى المكان يقابله القول بأن العالم متناه فى الزمان ، وهومايتعارض مع مذهب المشائيين ، الا ان الغزالى لا يفضل معارضة الفلاسفة من خلال مذهب المعتزلة ، وانما يريد أن يثبت مذهب الاشاعرة وهو حدوث العالم فى زمان ومكان معينين بالارادة دون ان يحدث ذلك تغييرا فى ذات الخالق ٠

٣ ــ الارادة القديمة بين الفعل والانفعال :

يرفض ابن سينا فعل الارادة القديمة فى الزمان لان ذلك يتعارض مع الكمال الالهى حيث ان الفعل فى الزمان المتغير يؤدى الى تغير فى ذات الفاعل ، أما الغزالى فانه يعارض ابن سينا القائل بتساوى الاوقات من خلال مثالين محددين يتعلقان باختلاف الجهات وهما تعيين موضع القطب وتعيين جهة الحركة ٠

فبالنسبة لتعيين محل القطب يرى الفلاسفة أنفسهم ان الفلك الاقصى يتحرك على قطبين أحدهما شمالى والآخر جنوبى ، وهما عبارة عن النقطتين الثابتتين المتقابلتين على الكرة المتحركة ، وهنا يسجل الغزالى اعتراضه ضد الفلاسفة الذين يقرون بأن اجزاء كرة الفلك متشابهة لانها بسيطة وخاصة الفلك الاقصى فهو ليس به أدنى تركيب ، وهنا يوجه الغزالى سؤاله للفلاسفة قائلا : (فما الذى ميز محل القطب عن غيره ، حتى تعين لكونه قطبا ، دون سائر الاجزاء والنقط ، وجميع النقط متماثلة وجميع اجزاء الكرة متساوية ؟) ٠ (٤٣)

وهدف الغزالى هنا أن يثبت ان الارادة الالهية هى التى تعين محل القطب دون أن يحدث ذلك تغييرا فى ذات الله ٠

ويتمثل رد الفلاسفة على هذا الاعتراض فى ان المكان مطلق ، ومن ثم يتميز محل القطب بخاصيةمعينة تفصله عن غيره ، واذا كان القطب ثابت الوضع فان ذلك الموضع للقطب أولى من غيره بالثبات ٠

ويعترض الغزالى على مثل هذا التعليل لان ذلك يؤدى الى القول بتفاوت أجزاء كرة الفلك الاقصى ، وهذا يتناقض مع مذهب الفلاسفة القائل بأن تلك الكرة متشابهة الاجزاء ، وعلى هذا التشابه يبنى القول بالحركة الدائرية الازلية ، ويصل الغزالى من هذا المثال الزام الفلاسفة وعلى الخصوص ابن سينا فى ان قوله بتساوى الاوقات يؤدى الى القول بتساوى الجهات ،

وما ينطبق على المكان ينطبق على الزمان ، واذا كانت هناك أماكن متعينةفان هذا يؤدى الى القول بتعين بعض الاوقات واختصاصها بالوجود دون غيرها ، ويصيغ الغزالى الزامه للفلاسفةعلى النحو التالى : (فكما يستقيم لهم قولهم : ان الاحول فى قبول وقوع العالم فيها متساوية ، يستقيم لخصومهم قولهم : ان اجزاء السماء فى قبول المعنى الذى صار ثبوت الوضع أولى به فى تبدل الوضع ، متساوية وهذا لا مخرج منه) ٠ (٤٤)

أما بالنسبة لتعيين جهة الحركة فان الغزالى يستمد اعتراضه من دليل الخليل المتمثل فى الاية (فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ٠٠) (٤٥) وعلى ضوء هذه الاية يوجه الغزالى سؤاله للفلاسفة عن سبب تعيين جهة حركة الافلاك ، فبالرغم من ان كل الجهات مثل الاوقات متساوية نجد ان بعض الافلاك تتحرك من الشرق الى الغرب والبعض الاخر على العكس فما السبب فى تمييز حركة عن غيرها ٠

ويرد الفلاسفة على هذا الاعتراض بقولهم : (ان الجهات المتقابلة متضادة ، ومن ثم فهى ليست متساوية ، ومن ناحية أخرى لو كانت الافلاك جميعها تدور من جهة واحدة لما تباينت أوضاعها وهذا التباين هو السبب فى وجود حوادث فى العالم) ٠ (٤٦)

ويعترض الغزالى على رد فلاسفة الاسلام بقوله : (الفلك الاعلى يتحرك من المشرق الى المغرب والذى تحته بالعكس ، وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه) ٠ (٤٨)

ودعوى الفلاسفة بأن الجهات المتضادة ليست متساوية تؤدى عند الغزالى الى القول بأن الاوقات غير متساوية ، أى انه اذا كان العالم متناه فى المكان فهو أيضا متناه فى الزمان ويعبر الغزالى عن هذا الالزام فى صورة سؤال على النحو التالى : (فان قالوا الجهتان المتقابلتان متضادتان فكيف تتساويان ؟ قلنا : التقدم والتأخر فى وجود العالم متضادان فكيف يدعى تساويهما) (٤٩) وهكذا يصل الغزالى من خلال مبدأ السبب الكافى الى تقرير قاعدة عامة وهى ان القول بتساوى الاوقات يؤدى الى القول بتساوى الجهات ، والقول بتضاد الجهات يؤدى الى القول بتضاد الاوقات ، وهدف الغزالى هنا هو أن يؤكد على ان البعد المكانى يشبه البعد الزمانى وهذا ما يتعارض مع المذهب المشائى ، كما يريد ان يثبت فعل اللارادة الزمانى دون ان يحدث ذلك تأثيرا فى ذات الله ، لان العلاقة بين الله والعالم مجردة كما سنعرف فيما بعد ٠

وخلاصة القول هو ان الغزالى اكمل القاعدة الثانية لمبدأ السبب الكافى وهى القول بتساوى الجهات مقابل القول بتساوى الاوقات ، ومنذ ذلك

الحين أصبح مبدأ السبب الكافي دليلا على لاتناهي العالم في الزمان والمكان . وقد أخذ بهذه النتيجة ليبنتز وكانط في الفلسفة الحديثة ، أما نيوتن فانه سار على درب الاشاعرة في قولهم بان الارادة الالهية القديمة هي التي تحدد الاوقات والجهات .. ويمكننا ان نلخص نتائج هذه المرحلة من الصراع حول أزلية العالم وحدوثه على النحو التالي :

١ ـ اكتشف ابن سينا مبدأ (تساوى الاوقات) للبرهنة على لاتناهي الزمان وذلك من خلال مبدأ السبب الكافي ، ورفض تطبيق نفس النتيجة على البعد المكاني .

٢ ـ قابل الغزالى تساوى الاوقات بتساوى الجهات ، ورأى ان القول بتناهي المكان يؤدى الى القول بتناهي الزمان ، والقول بلاتناهي الزمان يؤدى الى القول بلا تناهي المكان .

٣ ـ تحدد مذهب الاشاعرة في النتيجة الاولى وهي ان تساوى الجهات والاوقات يؤدى الى حدوث العالم في الزمان وتناهيه في المكان ، وذلك لان الارادة القديمة هي التي تحدد الاوقات والجهات .

٤ ـ رغم متابعة نيوتن لمذهب محمد زكريا الرازى في القول بأن الزمان والمكان مطلقان لا متناهيان فانه في تحديده للزمان والمكان النسبيين يتبع مذهب الاشاعرة وذلك لان الارادة الالهية القديمة هي التي تحدد مكان العالم وتحدد الجهات والاوقات .

٥ ـ استعمل كانط في نقيض القضية مبدأ تساوى الجهات والاوقات لاثبات لاتناهي المكان والزمان من خلال مبدأ السبب الكافي مقابل القضية أو الدعوى التي اثبت فيها تناهي العالم في الزمان والمكان من خلال مبدأ الحصر والتطبيق .

مقولة الحال والتكافؤ
(الحدوث والخلق والانفراد)

بعد أن يصل الغزالى الى مقابلة اشكال تساوى الاوقات بأشكال تساوى الجهات ينتقل الى برهان الفلاسفة على قدم العالم من خلال تحليل مفهوم الزمان ، ويقابل هو بدوره بين الزمان والمكان ، وبعد أن يوضح برهان الفلاسفة على معية العالم الزمنية للخالق في الازل يحدد سير المعارضة والنقاش من خلال ثلاثة مفاهيم أو مقولات هي : الحدوث والخلق والانفراد ..

الحدوث Innovatum :

يتلخص برهان الفلاسفة على أزلية العالم فى القول بأن الله لا يسبق العالم بالزمان ، وبالتالى يكون الزمان قديما ، واذا كان الزمان مقدار الحركة فتكون الحركة قديمة ، والمتحرك (أى العالم) قديما ، ويعترض الغزالى على قدم الزمان فيقول (الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا) . (٥١)

وتعنى كلمة الخلق عند الغزالى التقدير والامتداد لا الايجاد فحسب وبالتالى يرتبط الخلق بعالم الظواهر ، أما الحدوث فهو يعنى ما هو ليس بقديم . ويعبر الغزالى عن هذا المعنى فى المضنون به على غير أهله فيقول : (والخلق هنا بمعنى التقدير لا بمعنى الايجاد والاحداث ، يقال خلق الشىء وقدره) . (٥٢)

وعلى هذا الاساس يميز الغزالى بين العالم كذات حادثة وكذات مخلوقة أى ممتدة فى الزمان والمكان ، فالعالم كذات واحدة أو كشخص واحد شىء بذاته ينتمى عند الغزالى الى عالم الامر الذى لا توجد به العلاقات الزمانية والمكانية ، ومن ثم تسقط العلاقة الزمنية بين الله والعالم ، ومفهوم قولنا تقدم الله على العالم يعنى الانفراد بالوجود Separatio in esse ولا يحمل هذا المعنى من التقدم أى مفهوم من مفاهيم الزمان ، ويوضح الغزالى هذا المعنى قائلا :

« **معنى قولنا ن الله متقدم على العالم والزمان انهسبحانه كان ولا عالم** ثم كان ومعه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات البارى وعدم ذات العالم فقط ، فنعنى بالتقدم انفراده بالوجود فقط ، والعالم كشخص واحد » (٥٣) .

وتشبيه الغزالى للعالم بالشخص يرتد الى نظريته عن الانسان كعالم صغير مقابل العالم الكبير ، والانسان كعالم صغير يتمثل فيه عالم الامر من حيث أنه نفس أو ذات ، ويتمثل فيه عالم الخلق والتقدير من حيث أنه جسم، والعلاقة بين الله والعالم الصغير كذات لا تتحدد من خلال المعية الزمنية ، ويضرب الغزالى على ذلك مثلا فيقول :

(لو قلنا كان الله ولا عيسى مثلا ، ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شىء ثالث ، وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شىء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات الى اغاليط الاوهام) . (٥٤)

وبهذا التصور يصل الغزالى الى القول بأن العالم والنفس أشياء بذاتها لا علاقة لها بالزمان والمكان ، وهى تشترك فى هذه الصفة مع الله وهذا

ما نجده عند الفيلسوف الالمانى كانط Kant فهو الآخر يذهب الى أن الله والنفس والعالم أشياء بذاتها لا علاقة لها بالزمان والمكان ، وهكذا انقسم الوجود الى عالم الظواهر وهو الوجود المرتبط بالزمان والمكان وعالم الحقائق Noumena المستقل فى وجوده عن العلائق الزمانية والمكانية .

والشىء بذاته Differentia in re الذى ينسب الى كانط هو من أهم ما اكتشفه الغزالى ومن أهم العوامل التى طبعت فلسفته بطابعها الخاص ، ولم يضع الغزالى الشىء بذاته كفرض فحسب بل حاول البرهنة عليه فى أكثر من موضع موضحا ان الاشياء تتميز بالزمان وبالمكان وبالذات ، وفى (المضنون به على غير أهله) عبر عن هذا التمايز على النحو التالى :

(التميز بثلاثة أمور احدها بالمكان كجسمين فى مكانين ، والثانى بالزمان ، كسوادين فى جوهر واحد فى زمانين ، والثالث بالحسد والحقيقة كالاعراض المختلفة فى محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة فى جسم واحد ، فان المحل واحد والزمان واحد ، ولكن هذه معانى مختلفة الذوات بحدودها وحقائقها فيتميز اللون عن الطعم بذاته لا بمكان وزمان ، ويتميز العلم عن القدرة والارادة بذاته وان كان الجميع شيئا واحدا فاذا أمكن تصور اعراض مختلفة الحقائق فبأن يتصور اشياء مختلفة الحقائق بذواتها فى غير مكان أولى) . (٥٥)

ان هذا الوضوح بالنسبة لتمييز عالم الظواهر وعالم الحقائق هو مالا نجده عند كانط أو عند ليبنتز ، وقد وصل كل من الغزالى وكانط كما سنعرف فيما بعد الى مثالية العالم عن طريق التمييز بين العالمين ، ولكن الغزالى استطاع من خلال نظريته عن الحدوث أن يحل مشكلة خلق العالم واشكال العلاقة بين العلة والمعلول ، فقد استطاع أن ينادى بما اسماه (بالسببية المجردة) مقابل السببية التقليدية فرفض بذلك نظرية الفيض ، وبهذا الحل الجديد لم تعد مشكلة أزلية العالم مشكلة فلسفية ، لان العلاقة بين الله والعالم علاقةمجردة ليس لها علاقة ببعدى الزمان والمكان ، وقد اتفق الغزالى وكانط فى أن العلاقات الميتافيزيقية ليست زمانية ، ولكنه اختلف معه فى علاقة العلول والمعلول فى عالم الظواهر حيث يقول كانط بحتمية القوانين الطبيعية وذلك على العكس من الغزالى .

على أية حال فان هذا التصور الذى طرحه الغزالى يؤدى الى اثبات ان الله قديم وازلى بينما يكون العالم والنفس حادثين ، وتكون العلاقة بين الله كعلة وبين العالم كمعلول علاقة مجردة لا صلة لها بالزمان أو المكان .

بالتحليل لمفهوم الزمان يصل الغزالى الى القول بأنه (نســـــبة لازمة بالقيـــاس الينــا) (٥٦) Proportio sequens respectu nostri وهذا ما ينطبق أيضا على المكان ، وقد رفض الغزالى بقية النظريات القائلة بأن الزمان جوهر أو عرض أو نسبة موضوعية (٥٧) وقال بانه نسبة ذاتية أو ظاهرة انسانية ، وقد اتفق كانط مع الغزالى فى هذا الرأى محاولا ان يحدد النسبة الذاتية على انها نسبة ترنسندنتالية لكى يتجنب خطر الوقــوع فى المثالية الذاتيـــة ٠

وقد استطاع ابن سينا ـ كما سبق أن أشرنا الى ذلك ـ أن يثبت فى كتابه (النجاة) من خلال مقولة الكم بأن المـكان بعد متناه ورد القول بلاتناهى المكان الى عجز المخيلة ، وبالمثل اسـتطاع الغزالى بدوره أن يطبق برهــان ابن سينا المتعلق بتناهى المكان على الزمان نفسه ، فاذا كان المكان بعدا تابعا للجسم فان الغزالى يرى أن الزمان بعد تابع للحركة ، ويتلخص برهـــان ابن سينا على تناهى المكان من خلال تناهى أقطار الجسم ، ويقابل الغــزالى تناهى اقطار الجسم بتناهى الحركة وبالتالى يثبت تناهى الزمان الذى هو مقدار الحركة ويقابل بين الزمان والمكان على النحو التالى :

(كما ان البعد المكانى تابع للجسم فالبعـــد الزمانى تابع للحـركة ، فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتدادا لاقطار الجسم ، وكما ان قيـام الدليل على تناهى الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه) ٠ (٥٩)

ومما لا شك فيه ان الغزالى لا يريد ان يجزم بأن برهان التطبيق يثبت من خلاله امكان البرهنة على تناهى المكان والزمان على السواء ، فيقول بهذا الصـــدد :

(فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه ، جاز اثبات قبل ليس قبله قبل) (٥٩)
ويمكن صياغة هذا النص فى عبارات ابسط وذلك على النحو التالى :

اذا أمكن اثبات تناهى العالم فى المكان فانه يمكن اثبات تناهى العـــالم فى الـزمان ٠

وهكذا يضع الغزالى القول بتناهى الزمان كنقيض لدعـوى المشــائيين القائلة بتناهى المكان ، وهذا الامكان لا ينفى فى نفس الوقت امكان لاتنــاهى الزمان والمكان ٠ والغزالى يثبت نسبية المفاهيـم الزمانية مثل القبل والبعد ، وذلك كما يثبت ابن سينا نسبية المفاهيم المكانية مثل الفوق والتحت ، ولـكن

الغزالى يضيف الى مفهوم النسبة على أنها لازمة بالقياس الينا أى انها نسبة ذاتيـــة ٠

وهكذا يمكن القول مع كانط بأن العالم يظهر لنا من خلال حدسى الزمان والمكان ومن خلال هذين الحدسين يمكننا عن طريق الفهم معرفة عالمالظواهر ٠ والغزالى نفسه يهدف فى كتابه تهافت الفلاسفة الى ان يقصر تفكيرنا على عالم الظواهر أو عالم الخلق متخذا من الحديث النبوى الشريف : (تفـكروا فى خلق الله ولا تفـكروا فى ذات الله) مسلمة لاشتقاق البراهـين المتعددة التى تدل على ان معرفتنا مرتبطة بالزمان والمكان ٠ وقد فصل كانط بين موضوعى المعرفة والايمان بصورة واضحة وجلية ، وهكذا يمكن القول بأن عالم الخلق عند الغزالى يعنى عالم الظواهر الممتد فى الزمان والمـكان عنـــد كانط ويقابل عالم الحقائق عند كانط عالم الامر عند الغزالى وهو موضـــوع الايمان والتعقل ٠

الانفـــراد Simplex :-

يرى كانط ان تكافؤ الادلة دليل غير مباشر على مثالية عالم الظواهر لانه يمكننا من البرهنة على تناهى ولاتناهى العـــالم فى الزمان والمكان ، وكلاهما خطأ ، وهذا الخطأ يكمن فى طبيعة تصوراتنا التى لا تستطيع ان تحـــــدد **العالم كـكل** ٠

والسؤال الذى يطرح نفسه بنفسه هو : لماذا لا نستطيع ان نحدد العالم ككل هل متناه أو غير متناه ؟

والاجابة على هذا السؤال نجدها عند الغزالى واضحة جلية فهو يعبـر عن سبب عدم قدرتنا على تحديد العالم فى كتابه (محك النظر) على النحو التـــالى :

(المعنى المفرد ليس له حد حقيقى ، لان معنى قول القائل ماحد الشىء كقولك ما حد هذه الدار ، والدار جهات معدودة اليها ينتهى الحد ، فيـكون تحديد الدار بذكر جهاتها المتحدة المتعددة ٠٠ فاذا لم يكن المعنى مركبـــا من ذاتيات متعددة كالوجود كيف نتصور تحديده، وكان السـؤال عنه كقول القائل ما حد الكرة ، ولنقدر العالم كله على شكل كرة فلو سئل عن حـده كما سئل عن حدود الدار كان محالا اذ ليس له حدود ، وانما حده منقطعة ، ومنقطعة سطحه الظاهر ، وهو سطح واحد متشابه وليس بسطوح مختلفة ، ولا منتهية الى مختلف حتى يقال أحد حدوده لينتهى الى كذا والاخر الى كذا فهذا المثال المحسوس ربما يفهم منه مقصدى من هذا الكلام ٠٠) ٠ (٦٠)

والوحيد الذى يمكن القول بانه فهم مقصد الغزالى أو الذى وصـــل الى نفس النتيجة هو كانط ، حيث ان كليهما اثبت امكانية البرهنة على تناهى ولاتناهى العالم فى الزمان والمكان وذلك من خلال مبادىء الحصر والتطبيق والسبب الكافى ، واذا كان الغزالى قد استطاع ان يضيف الى مبدأ ابن سينا القائل بتساوى الاوقات مبدأ جديدا هو (تســـاوى الجهات) فان كانـــط لم يضف الى ذلك برهانا جديدا فى برهنته على القضية ونقيضها ٠

وتشبيه الغزالى للعالم فى كتابه (محك النظر) بالكرة هو نفس المثـــال الذى يتخذه فى التهافت لشرح فكرة تناهى ولاتناهى العالم فى الزمان والمكان، فالعالم من حيث المكان له داخل وخارج ، والداخل والخـــارج مفهـــومان يقابلان مفهومى القبل والبعد الزمانين ، وينتهى الغزالى فى هذه المقـــابلة الى القول بأنه اذا قيل ان للعالم حدودا فى المـكان فهو متناه فى الزمان ، وان كان غير محدود في المكان فهو لامتناه فى الزمان فيقول مخاطبا المشائيين :

(فان قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا قبل له فيقال : ولا يعقل متناهى وجود من الجسم لا خارج له ، فان قلت خارجه سطحه الذى هو منقطعه لا غير قلنا قبله بداية وجوده الذى هو طرفه لا غير) ٠ (٦١)

ورغم ان البراهين السابقة دلت على تناهى ولا تناهى العالم فى الزمان والمكان فان الغزالى يرى أن صحة مثل هذه البرهنة مستحيلة حيث ان العالم ككل معنى مفرد لا يمكن تحديده ، وهذا ما عبر عنه كانط أيضـا من حيث ان اعتبر البرهانين المتناقضين والمتكافئين على تناهى ولاتناهى العـــالم فى المكان والزمان خاطئان ، وهكذا يصل الغزالى ومن بعده كانط الى ما ســـبق ان اشرنا اليه وهو ان العالم شىء بذاته Dingan Sich والله هو الآخر شىء بذاته والعلاقة بين الله والعالم غير مرتبطة بالزمان ، وما الزمان والمكان الا خاصيتان ذاتيتان ترتدان الى المخيلة ، وبالتالى تكون حقيقة العالم شيئا آخر يختلف عن كيفية ظهوره لنا ، والعالم معطى لنا على هذا النحو كما يظهـــر لنا من خلال نظارتى الزمان والمكان ٠

ويضيف الغزالى قائلا : ان العقل المجرد يســتطيع أن يدرك الله والعالم والنفس كحقائق أو أشياء بذاتها ، والاختلاف فى الادراك بين العقل والمخيلة هو سبب التناقض حيث ان المخيلة مرتبطة بالزمان والمكان ولا تســـتطيع أن تتخيل أى شىء خارجهما ، وقد استطاع الغزالى أن يميز أيضا بين العقـــل والفهم أو بين الروح العقلى والفكرى كحل لهذا التفـــاوت أو التناقض فى الادراك ٠

خاتمة البحث :

تعتبر المسألة الاولى من كتاب (تهافت الفلاسفة) والمتناقضة الاولى من كتاب (نقد العقل المحض) حسب تصورنا النقطة الثابتة التي يمكن رد الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة اليها ويكفينا برهانا على ما نقول هو اتجاه الابحاث الى عالم الظواهر والابتعاد عن الميتافيزيقا من طرف كل الفلسفات المعاصرة ، ولعل هذا أيضا ما عناه كانط فى تعبيره عن (القلب الكوبرنيقى) حيث اتجه ببحثه الى المعرفة وعالم الظواهر بدلا من البحث فى الالهيات والعالم الغيبى ، وقد فهم الغزالى فى الشرق بأنه يريد هدم الفلسفة بكتابة (تهافت الفلاسفة) والحقيقة انه أراد ما ارادته الفلسفات الحديثة والمعاصرة فهو يهدف الى ما ذهب اليه أصحاب الوضعية المنطقية فى الفلسفة المعاصرة من حيث ان قضايا المعرفة هى القضايا التحليلية والقضايا التجريبية وما عداها فهو ليس موضوع معرفة عقلية ، وأراد ان يصل الى ما وصل اليه كانط فى الفلسفة الحديثة من حيث ان عالم الغيب أو الحقائق هو موضوع لا يمكننا معرفته وانما معرفتنا العقلية مقصورة على عالم الظواهر العالم المشخص والمحدد بحدسي الزمان والمكان ، وقد أكد كانط ما أوضحه الغزالى أعني عدم مشروعية بحث العقل فى القضايا الميتافيزيقية ،وقد حاول كل منهما توجيه البحث الى المعرفة الانسانية وحدودها .

اسماء المراجع :

١ ـ قارن G. Martin, Gesamelte Abhandlungen Bd I. S. 51 Koln 1961

٢ ـ G. Martin, Immanuel Kant S. 92 Berlin 1969

٣ ـ قارن القصور العوالى ـ الجزء الثانى ، ص ١٧٧ ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٧٠ ـ القاهـرة ٠

٤ ـ قارن الجزء الاخير من المسألة الثالثة لكتاب (تهافت الفلاسفة) ٠

٥ ـ يؤكد أغلب المهتمين بكتاب (نقد العقل المحض) وعلى رأسهم Erdman ان كانط لم يكن يعرف الانجليزية ٠

٦ ـ كانط ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ص

٧ ـ قارن مذهب الذرة عند المسلمين لبينس ص ٥٦ وما بعدها ٠

٨ ـ قارن الرسائل فى كتاب Leibniz, Hauptschriften zur grundlegung der philosophy Bd I.

٩ ـ قارن النص اللاتينى للنجاة Avicenna; Metaphysices compendium Fol. 42

وقارن النص العربى للنجاة ص ٢٥٥ ٠

١٠ـ الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ١١٣ تحقيق سليمان دنيا الطبعة الخامسة٠

Kant, kritik der reinen vernunft A 426/27

١٢ـ الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٩٦ ٠

١٣ـ ابن سينا : الشفاء جـ ١ ٠

١٤ـ الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٩٧ ٠

١٥ـ نفس المصــــدر ٠

١٦ـ Kant, kritik der reinen vernunft; Dritle Analogie

١٧ـ الغزالى : التهافت ص ٩٦ ٠

١٨ـ نفس المصدر المسألة ١٧

١٩ـ نفس المصدر ص ٩٨ ٠

٢٠ـ نفس المصدر ص ٩٩ ٠

٢١ـ الغزالى ، الاقتصـــاد فى الاعتقاد ٠

٢٢ـ قارن Kant, kritik, vgl. zweite und dritle analogie

٢٣ ـ Ibd, A 426

٢٤ـ الكندى ، رسالة فى الفلسفة الاولى

٢٥ ـ Kant, kritik der reinen vernunft A 428

٢٦ـ الغزالى ، تهافت الفلاســـفة ص ٩٩ ٠

٢٧ـ نفس المصدر ص ١٠٠

٢٨ـ نفس المصدر فى نفس الصفحة .
٢٩ـ نفس المصدر فى نفس الصفحة .
٣٠ـ قارن على سبيل المباحث المشرقية لفخر الدين الرازى .
٣١ـ الغزالى ، التهافت ص ١٠٠ .
٣٢ـ نفس المصدر ، نفس الصفحة .
٣٣ـ نفس المصدر ، نفس الصفحة .
٣٤ـ نفس المصدر ، ص ١٠١ .
35. Klaus Reich, Die Vollstandickeit der Urteilstafel, Berlin, 1948.
36. Kant : Kritik der reinen Vermunft A, 427.
٣٧ـ الغزالى ، تهافت الفلاسفة ، ص ١٠٢ .
٣٨ـ نفس المصدر ، ص ١٠٣ .
٣٩ـ نفس المصدر ، نفس الصفحة .
٤٠ـ نفس المصدر ، ص ١٠٤ .
٤١ـ نفس المصدر ، نفس الصفحة .
٤٢ـ نفس المصدر ، نفس الصفحة .
٤٣ـ نفس المصدر ، ص ١٠٥
٤٤ـ نفس المصدر ، ص ١٠٦ .
٤٥ـ آية ٢٥٨ ـ ص٢ .
٤٦ـ الغزالى ، تهافت الفلاسفة .
٤٧ـ نفس المصدر ، ص ١٠٦ .
٤٨ـ نفس المصدر ، ص ١٠٧ .
٤٩ـ نفس المصدر ، ص ١٠٧ .
٥٠ـ قارن الرسائل المتبادلة بين ليبنتز وكلارك .
٥١ـ الغزالى ، التهافت ص ١١٠ .
٥٢ـ الغزالى ، القصور العوالى جـ ٢ ص ١٧٩ .
٥٣ـ الغزالى ، تهافت الفلاسفة ص ١١٠ .
٥٤ـ الغزالى ، التهافت ص ١١٠ وما بعدها .
٥٥ـ الغزالى ، القصور العوالى جـ٢ ص
56. Averroes : Destructio Destructonum
٥٧ـ قارن مجلة (الحكمة) العدد الاول (اشكالات اثبات الزمان) .
٥٨ـ الغزالى ، تهافت الفلاسفة ـ ص ١١٢ .
٥٩ـ نفس المصدر ، نفس الصفحة .
٦٠ـ الغزالى ، محك النظر ، القانون السادس .
٦١ـ الغزالى ، تهافت الفلاسفة ، ص ١١٣ .

ثانيا ..
فى الفلسفة الاسلامية والتصوف..

المعراج الصوفي

لمحيي الدين بن عربي

د. عبد القادر محمود

أستاذ التصوف - جامعة القاهرة

لمـا بدأ السرّ في فــــــؤادى
فنَى وجودى وغاب نجمــى
وحال قلبى بســــرّ ربىّ
وغبتُ عن رســـْم حس جسمى
وجئتُ منـــه به اليـــه
في مركـــب من سنّى عزمى
نَشرتُ فيـــه قلاع فكرى
في لُـّجة من خفّى علمــى
هبتْ عليـه رياحُ شـَرْقــى
فمرّ في البحــر مَـرَّ سَهْم
فجـزتُ بحــر الدنو حــتى
أبصرتُ جـَهْراً مَنْ لا أسمىّ

ابن عربى ٠٠ الديوان : ٢

بهذه الترنيمة العذبة الرائعة يدخل بنا شيخ فلاسفة الصوفية ابن عربى ، ساحة معراجه الصوفى الرفيع ، داعيا مستجيبا ، ناشرا قلاع فكره نحو وحدة الحق والنور والسعادة الابدية ٠

ولا شك فى ان ابن عربى صور وتمثل اكثر من معراج صوفى فى مباحثه ورسائله ودواوينه ، لكن أكملها وأروعها ما صوره فى كتابه الفتوحات المكية ، تحت عنوان كيمياء السعادة ٠ ويشبه هذا المعراج الصوفى ، معراج النبى صلى الله عليه وسلم فى كثير من تفاصيله ، لكنه عند ابن عربى وفى هذا المقام ، يصور رحلة عجيبة حقا ، عرج فيها اثنان هما الفيلسوف صاحب النظر العقلى ، والتابع المحمدى صاحب الذوق الصوفى ، الى آفاق

العالم الحسى والروحى ، وما لقى كل من السالكين فى مسيرته الكبرى من أحداث واشخاص ، وما حصل له من علم بطبائع الاشياء وحقائق الوجود ٠ (١)

وينقسم المعراج الصوفى لدى ابن عربى ، الى مرحلتين : الاولى خلال السماوات السبع ، وفيها يصعد ويرقى كل من الفيلسوف صاحب النظر ، والتابع المحمدى صاحب الذوق الصوفى – الى هذه السماوات الواحدة بعد الاخرى ٠ وتبدأ المرحلة الثانية بعد ساحة السماء السابعة حيث يعرج التابع المحمدى ويتخلف الفيلسوف عاجزا كسيرا ٠ وواضح ان منازل السير فى هذا المعراج تشبه المقامات الصوفية التى نهايتها أو بدايتها الحقة مقام الشهود الاعظم . ذلك المقام الذىلا يصل اليه الا التابع المحمدى الصوفى الوارث لعلم الباطن ٠

فى كل هذا يتخذ ابن عربى من قصة المعراج المحمدى او المعراج النبوى انموذجا يحتذى ومسرحا رحيبا يصور فيه قصة المعراج الصوفى الاكبر كما يوحى بها مذهبه فى طبيعة الوجود والمعرفة وطريقة الوصول الى الله ، معارضا منهج النظر العقلى فى طريق الوصول الى حقيقة الوجود والمعرفة والسعادة ٠ (٢)

وقد حاول ابن طفيل ت ٥٨١هـ – ١١٨٥م قبل ابن عربى مباشرة (ابن عربى ٦٣٨هـ – ١٢٤٠م) فى قصة حى بن يقظان ان يجمع بين منهجى العقل والذوق فى رحلتهما نحو الحقيقة ، التى التقى عندها اخيرا فى فلسفة ابن طفيل صاحب العقل وصاحب الذوق ٠ لكن الفارق بينهما ان ابن عربى لم

---

١ – نشر استاذنا الجليل المرحوم الدكتور ابو العلا عفيفى بحثا بالانجليزية عن كيمياء السعادة عند ابن عربى (١٩٥٥ فى مجلة (Islamic Quarterly أشار اليها فى مقال عن دراساته لابن عربى ص٢٠ الكتاب التذكارى لابن عربى القاهرة ١٩٦٩ ، الامر الذى دعانا الى الكتابة فى هذا الموضوع ، فلله وله الفضل فى هذه الدراسة ٠ انظر نص ابن عربى عن كيمياء السعادة الفتوحات المكية ٢/٢٧٠– ٢٨٣ دار صادر بيروت ٠

٢ – انظر للمقارنة والربط أيضا الفتوحات المكية ١–٣٦٣ ، ٤–٢٥١ ، والدكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ١٣٧–١٩٤٧ وانظر الدكتور ابو العلا عفيفى : التصوف الثروة الروحية فى الاسلام ٢٣٩–١٩٦٣ وانظر كتابنا الفلسفة الصوفية فى الاسلام ط ٢–١٩٧٧ ٠

يؤمن بالعقل على الاطلاق فى ساحة التعرف على المعرفة الربانية ، وتذوق السعادة الحقة ، بهذه المعرفة الشــاهدة الكاملة ، بالاضافة ، الى اختــلاف منهج السياحة عند كل منهما ، بين جزيرة حى بن يقظان عند ابن طفيـــل ، ومعراج المعرفة فيما فوق السماوات عند ابن عربى ·

يدخل ابن عربى بنا ساحة معراجه الصوفى ، بتشريح لمعنى الكيمياء ، كيمياء المقادير والاوزان والمعانى ، بعد مقدمة تمهيدية فى صياغة شــعرية عن الاكاسير ، حيث يقول فيما يقول :

ان الاكاسير برهان يدل على ما فى الوجود من التبديل والغير
ان العدو باكسير العناية اذ يلقى عليه بميزان على قـدر ···

ـ فى الحين يخرج صـدقا من عداوته
الى ولايتـــه بالحـــكم والقـــدر

فصحح الـوزن فالمـيزان شرعتنـا
وقد أبنت فـكن فيـه على حـذر

تلحـــق برتبـــة أملاك مطهـــرة
وترتقى رتبـــا عن عالم البشر (٣)

ويعود ابن عربى فيقول : ان الكيمياء هى العلم الذى يختص بالمقـادير والاوزان فى كل ما يدخله المقدار والوزن من الاجسام والمعـانى محسوسا ومعقولا · أما سلطان الكيمياء فهو واضح تمام الوضــوح فى تغير الاحوال على الشىء الواحد أو العين الواحدة ، وهذا التغير هو المعروف فى مصطلح الاســتحالات ·

معنى هذا ان الكيمياء علم طبيعى ، وليس هذا فقـط فى نظر ابن عربى ، بل هى علم روحانى الهى ، وذلك (لورود الاســتواء والنزول وتعدد الاسماء الالهية على المسمى الواحد باختلاف معانيها) (٤) :

---

٣ ـ المصدر السابق ٢/٢٧٠

٤ ـ المصدر السابق ٢/٢٧٠ـ٢٧١

فالامـر ما بـين مطـوى ومنشـور
كالـكيف والـكم أحوال المقـادير
تاهت مراكبنـا على بسـائطها
تيـه امتيـاز بسر غير مقهـور
والوحى ينـزل احكاما بشرعهـا
والحـكم ما بين منهى ومأمـور (٥)

ويطوف بنا ابن عربى (٦) محللا علم الكيمياء بانه العلم بالاكسير وهو على قسمين بمعنيين هما :

١ ـ اما بمعنى الانشاء أو الابتداء مثال ذلك الذهب المعدنى ٠

٢ ـ واما بمعنى الازالة ، ازالة مرض أو علة كالذهب الصناعى الملحق بالذهب المعدنى ، ويصل من طوافه ، الى ان من التطبيق الكيميائى نشأة الاخرة فى الدنيا فى صورة طلب الاعتدال والحرص على ملازمةهذا الاعتدال٠

ويصل بنا ابن عربى الى حديثه عن الكمال فيذكر لنا ان الكمال المطلوب الذى خلق له الانسان انما هو الخلافة وهى مقام أخص من الرسالة فى الرسل لانه (ما كل رسول خليفة) ٠ ثم ان درجة الرسالة انما هى التبليغ خاصة طبقا لنص قول الله سبحانه وتعالى (ما على الرسول الا البلاغ) وليس له التحكم فى المخالف له ، انما فقط له تشريع الحكم عن الله ، أو بما اراه الله خاصة كما يقول ابن عربى أمر اخر هو ان أى رسول ظهر بالتحكم أو الحكم والسلطان من غير نبوة ، فهو ملك ،وليس بخليفة ٠ معنى هذا ان الخليفة هو من استخلفه الحق سبحانه على عباده ، لا من اقامه الناس وبايعوه وقدموه لانفسهم وعلى انفسهم ،كما يؤكد شيخ فلاسفة الصوفية ٠ (٧)

ويدخل بنا ابن عربى (٨) الى موضوعه عن رفيقى دربه ، عن الفيلسوف صاحب النظر والتابع المحمدى الصوفى صاحب الذوق ، فى سياحتهما الصوفية الكبرى أو معراجهما الصوفى الاعلى ، فيذكر لنا فيما يذكر ، انهما عاشا حينا من الدهر رفيقين ، وانهما اخذا فى الرياضة والمجاهدة مع وسائل المشاق البدنية كالجوع ، وكثرة العبادات العملية الطويلة كالقيام الطويل فى الصلاة والصوم والحج والسياحة ٠٠ هذا بنظره ، وهذا بما شرع

---

٥ ـ المصدر نفسه ٠

٦-٧-٨ ـ المصدر السابق ٢٧١-٢٧٢

له معلمه المسمى شارعا ، فلما فرغا من حكم اسر الطبيعة العنصرية ، التى ما بقى منها الا الضرورى الذى يحفظ لكل منهما وجود جسده · نقول لما فرغا خرجا عن حكم الشهوات ، وفتح لهما باب السماء الدنيا حيث تلقى ادم عليه السلام ، التابع المحمدى ، وانزله الى جانبه ، بينما تلقى صاحب النظر روحانية القمر · وتبين لصاحب النظر من البداية ان مقام المعرفة الذى يسعى اليه لا يتعدى حدود ما تحته ، ولا علم له بما فوقه ، وانه مقصور الاثر على ما دونه · أما صاحبه المرافق لادم عليه السلام فعنده علم ما دونه وعلم ما فوقه ، وانه يلقى الى نزيله مما ليس في وسع القمر ان يحيط به · · ويعتريه الندم والهم والغم حيث لم يسلك من البداية ما سلك صاحب الذوق رفيقه التابع المحمدى الصوفى · ثم ان التابع المحمدى يتلقى من ادم عليه السلام ما عرفه من الاسماء الالهية (٩) ، وعلى قدر ما رأى انه يلائمه· لكن كليهما علم ما لهذا الفلك من الحكم الذى ولاه الله به ، وما أوحى الله فى هذه السماء من الامر المختص به فى قوله (وأوحى فى كل سماء أمرها) واذا كان الفيلسوف صاحب النظر قد علم من ذلك ، ما يختص بالتأثيرات البدنية والتحولات الكيميائية فى أعيان الاجسام المركبة من الطبيعة العنصرية ، فان التابع المحمدى صاحب الذوق الصوفى ، قد حصل ما فيها من العلم الالهى الحاصل للنفوس الجزئية ، مما هو لهذا الفلك خاصة ، كما علم نسبة وجود الحق من ذلك وما للحق فى تلك النفوس من الصور · كما علم أيضا (اين ومتى وكيف صحت الخلافة لهذه النشأة الانسانية) ولا سيما وآدم المنصوص عليه بالخلافة هو صاحب هذه السماء · كما علم صورة الاستخلاف فى العلم الالهى ، بينما لم يحصل صاحب النظر من المعرفة سوى معرفة الاستخلاف العنصرى ، فى تدبير الابدان ، وعلل الزيادة أو النمو أو النقص فى الاجسام ويدرك صاحب النظر ان كل ما حصله عرفه صاحب الذوق ، بينما هو لم يعرف الا اقل القليل وهنا يزداد غما الى غم ، ويتساءل فيما بينه وبين نفسه متى ينقضى سفره حتى يرجع الى بدنه ليسلك الطريق الصحيح من البداية كما سلكه رفيقه صاحب الذوق · (١٠)

وينتقل بنا ابن عربى (١١) فى معراجه الصوفى الى مرحلة أخرى ، حيث يلتقى الرفيقان ليودع كل منهما الآخر من جديد قبل ان يرتقيا الى

---

٩ ــ اشارة الى قول الله سبحانه فى حق ادم عليه السلام (وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين ــ البقرة آية ٣١) وانظر الفتوحات ٢ـ٢٧٢ـ٢٧٣ ·

١٠ـ١١ ــ المصدر السابق الفتوحات ٢ـ٢٧٤

السماء الثانية فى معراج الارواح · وهناك ينزل التابع المحمدى عند عيسى عليه السلام ومعه يحيى ابن خالته عليه السـلام ، بينما ينزل صاحب النظر عند الكاتب الذى يعتذر له بانه لابد ان يلحـق بعيسى عليه السـلام تكريما لنزيل عنده ، حتى اذا انتهى من أمره عـاد اليه · وهنا يزداد صاحب النظـر غما الى غم ، بينما يقيـم التابع المحمـــدى فترة من الزمان مع عيسى ويحيى عليهما السلام ، حيث يوقفانه على صحة رسالة سـيد المرسلين المعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بدلالة اعجاز القرآن · وهناك يعلم التــــابع الصوفى سر الاعجاز ، كما يعلم ظهور المعنى الواحد فى الصور الكثـــيرة ، فيعرف فيما يعرف اسرار الحروف وجوامع الـكلم وحقيقة كن فيـــكون ، واختصاص هذه الحقيقة بكلمة الامر ، لا بكلمة الماضى ولا المستقبل ولا الحال. كما يعلم اسرار التكوين من هذه السماء ، واسرار كون عيسى عليه السـلام يحيى الموتى ، وينشر صور الطـير وينفخ فيها فتكون طيرا باذن الله · ولمـا كان عيسى من روح الله وكلمته ، ولما كان يحيى هو الحياة من سر الحى القيوم ، فان الروح والحياة لا يفترقان ، ولهـــذا كانا معا يحملان هذا السر الخطير فى التكوين والاحياء · لهذا حصل التابع الصوفى من هذه الســـماء جوهر الحياة العلمية التى يحيى بها القلوب · ولما كان النبى محمد صـــلى الله عليه وسلم قد أوتى جوامع الكلم فانه خوطب من هذا المقام أو من هـــذه الحضرة وعندما يعود الكاتب الى صاحب النظر ، ثم يلتقى الجميع بعد ذلك ، يحس الفيلسوف ، بانه قد تأخر عن صاحبه كثيرا ، بعد ان ايقن ان صاحبه قد أعطى من العناية الكثير ·

فاذا انتقلا الى السماء الثالثة ، نجد التابع الصـوفى على لقاء مع يوسف عليه السلام ، بينما نجد صاحب النظر مع كوكب الزهـرة · وهناك يحصـل التابع الصوفى من يوسف عليه السلام على ما خصه الله به من العلـــوم المتعلقة بصور التمثل والخيال ، بأعتبار ان يوسـف كان من الائمة فى علم التعبير ، حيث اراه الله ، السنين فى صور البقر واراه خصبها فى سمنها ، وجدبها فى عجافها ، واراه العلم فى صورة اللبن والثبـات فى الدين فى صورة القيد ، وعرفه معنى التأويل · وفى هذا المجال الخصب يعرف التابع المحمدى اسرار هذه المسائل والقضايا ويعلم معنى الاتقان والاحكام والتمام والحسن والكمال ، بينما صاحبه لا يدرك الا اليسـير القليل من معـــانى وقضايا وعلل كواكب التسخير · (١٢)

---

١٢ ـ المصدر السابق ٢ـ٢٧٤ من الفتوحات المكية ·

فاذا انتقلا الى السماء الوسطى وهى الرابعة ، نرى التابع المحمدى مع ادريس عليه السلام ، (١٣) بينما نجد صاحب النظر حيال كوكب الشمس ، كما نرى سوء موقف صاحب النظر مرحلة بعد مرحلة بينما نجد التابع الصوفى يعرف من ادريس عليه السلام ، علم تقليب الامور الالهية ، حيث يدرك سر معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم (القلب بين اصبعين من اصابع الرحمان) كما يعرف بماذا يقلبانه ، ويدرك سر غشيان الليل النهار ، والنهار الليل ، وكيف يكون كل واحد منهما لصاحبه ذكرا حينا ، وانثى حينا اخر ، كما يعرف الفارق بين أولاد الليل وأولاد النهار ، ويعلم فى هذه السماء عن ادريس عليه السلام علم الغيب والشهادة ، والستر والتجلى ، والحياة والموت واللباس والسكن ، والمودة والرحمة ، وما يظهر من حكم استعداد المظاهر لاختلاف الاسماء تبعا لاختلاف الاعيان ٠ (١٤)

فاذا ارتقيا الى السماء الخامسة ، وجدنا التابع المحمدى فى ضيافة هرون عليه السلام ، بينما صاحب النظر مع كوكب تلك السماء ٠ وهناك يعرف التابع المحمدى اسرار سماء الهيبة والشدة والخوف والبأس ، واسرار خلافة البشر ٠ كما يعرف اسرار هرون واخيه موسى عليهما السلام مع فرعون ، وسر قول الله لهما عند دعوتهما لفرعون (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) كما يعرف التابع المحمدى صلة ذلك بالنهاية الاخيرة لفرعون عند غرقه فى البحر ، وهو يكشف سر مذلته ثم ليكشف سر الايمان الكامن فى الفطرة عند اللحظات الاخيرة رغم الجبروت الذى كان ٠ كما يعرف الصوفى ان العذاب فقط للظاهر وليس للباطن وتلك حكمة قوله تعالى (فاليوم ننجيك ببدنك) ٠ (١٥)

---

١٣ ـ يشير ابن عربى فى ديوانه الشعرى الى المفهوم نفسه مع الروح الادريسى ، كما اشار هو الى ذلك فى فصوص الحكم عن الفص الادريسى الفتوحات / المصدر السابق وانظر ديوان ابن عربى ٣ القاهرة ١٢٧١هـ ، الناشر مكتبة المثنى بغداد (اعادة طبع بالاوفست عن طبعة بولاق بالقاهرة سنة ١٢٧١هـ ـ ١٨٥٥م) ٠

١٤ـ١٥ ـ المصدر السابق ٢ـ ٢٧٥ـ٢٧٦

وفى هذا ـ كما يقول ابن عربى ـ حكمة أخرى تؤكد لنا ألا يقنط احد من رحمة الله ٠٠ (وان كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون) ٠ (١٦)

فاذا ارتقيا الى السماء السادسة نجد التابع الصوفى مع موسى عليه السلام (١٧) بينما نجد صاحب النظر مع كوكب تلك السماء فى مرحلة أخرى من النكوص والخيبة ، فى الوقت الذى نرى فيه التابع المحمدى ، يتلقى عن موسى عليه السلام اثنى عشر الف عام من العلم الالهى ، هذا غير ما افاده من علم الدوام ، مع الكور والدور ، ذلك العلم الذى كان لابن عربى فيه سياحات وسياحات منها على سبيل المثال من ديوانه حيث يقول فيه فيما يقول (١٨) عن مصطلح وحدة الوجود :

انظر الى العرش على مائه ... سفينته تجرى باسمائه
واعجب له من مركب دائر ... قد أودع الخلق بأحشائه
يسبح فى بحر بلا ساحل ... فى حندس الغيب وظلمائه
وموجه احوال عشاقه ... وريحه أنفاس أبنائه
فلو تراه بالورى سائرا ... من ألف الخط الى يائه
رجوعا مع العود الى بدئه ... ولا نهايات لابدائه (١٩)

كما يتعلم التابع من موسى عليه السلام أسرار مقامات التجلى ، وان هذا التجلى الالهى انما يقع فى صور الاعتقادات ، وكيف ان الصور تنخلع عن الجوهر ليلبس صورا غيرها ، (ليعلم ان الاعيان اعيان الصور لا تنقلب والا انقلبت الحقائق) (لان الادراكات انما تتعلق بالمدركات) (وحتى لا يتخيل من لا علم له بالحقائق ان الاعيان انقلبت وما انقلبت) ٠ (٢٠)

---

١٦ ـ المصدر السابق ٢ـ٢٧٥ـ٢٧٦ وانظر للربط والمقارنة ديوان ابن عربى ص٤ حيث يؤكد المفهوم نفسه عن مقام هارون حيث يقول فيما يقول :

ساد الانام ولم تظهر سيادته ... لما بدا العجل للابصار والصنم
مازال يردع قوما همهم أبدا ... فى نيل ما ناله موسى وما علموا

ـ ان العيان حرام كلما نظرت
عين البصيرة شيئا أصله عدم

١٧ ـ المصدر السابق للفتوحات ٢ ـ٢٧٧ ـ ٢٧٨ ٠

١٨ ـ ديوان ابن عربى ١٠ـ١١ ٠

١٩ ـ المصدر السابق لديوان ابن عربى ٠

٢٠ ـ المصدر السابق للفتوحات ٢ـ٢٧٨ ٠

ويعرف التابع فيما يعرف ، السر فى تحول عصـــا موسى الى حيــة ، ويعلم ان جواهر الاشياء متماثلة تختلف بالصور والاعراض ، بينما الجوهر واحد ، ولهذا رجعت أو عادت العصا عصا موسى الى ما كانت عليه فى ذاتها٠ ويخلص من ذلك الى استنباط معرفة أخطر شأنا ، يضمنها ابن عربى فى مذهبه ، مع مصطلح الجمع بين الاضداد فالله سبحانه هو الاول والاخـــر ، الظاهر والباطن ، وهو الهادى وهو المضل وهو الرحيم وهو الجبـــار ، (وهو فى التجلى الاول لا غيره ، وهو فى التجلى الاخر لا غيره) (وقل أنا وقل أنت وقل هو ، والكل فى حضرة الضمائر ما برح ومازال (٢١)) (وانظر الى اسرار ذلك وانظر بالذات الى تدكدك الجبل لما تجلى الله عليه أو فيه٠٠) وهنا يؤكد لنا ابن عربى فى فلسفته ان تدكدك الجبل هو عين ثباته ، وان صعقة موسى هى هى عين افاقته :

فأنظـــر الى وجهه فى كل حادثة
من الـــكيان ولا تعلم به أحـــدا

ان هذا الذى يقوله ابن عربى فى الفتوحات هو هو ما يؤكده شعرا فى ديوانه الكبير الذى يقول فيه عن موسى فى المقام نفسه ٠(٢٢) :

أنا المـــكلم من نار حجبـــت بها
نورا فخاطبت ذات النـــور فى النـــار
يا ضـــاربا بعصاه صـــلد رابيـــة
شمس وبدر وأرض ذات احجـــار
فأعجب الى شـــجر قاص على حجر
وانظر الى ضارب من خلف أســـتار
لقد ظهـــرت فيما تخفى على أحـــد
الا على أحـد لا يعـــرف البـــارى

وينتهى الموقف فى ســاحة الســماء السادسة مع الفيلسـوف صاحب النظر العقلى بانه لم يحصل على شىء من المعرفة سوى اليســـير عن تأثير الحركات الفلكية فى النشئات العنصرية ٠ (٢٣)

ويرتحلان الى السماء السابعة ، التابع الصوفى ، على رفرف العناية ، وصاحب النظر على براق الفـكر ٠ وهناك يلتقى التابع المحمدى بأبى الانبياء الخليل ابراهيم عليه السلام ، بينما يلتقى الفيلسوف بكوكب (كيـــوان)

---

٢١ ـ المصدر السابق الفتوحات ٢ـ٢٧٨ ٠
٢٢ ـ ديوان ابن عربى ٤ـ٥
٢٣ـ٢٤ ـ الفتوحات ٢ـ٢٧٨ـ٢٧٩ ٠

الذى ينزله فى بيت موحش مظلم ثم يقول له (هذا بيت أخيك = نفسك ، فكن به حتى آتيك) . هناك وهناك مع الخليل ابراهيم عليه السلام ، يعرف التابع المحمدى فروق المراتب والمذاهب ، والحضور مع الحق فى كل حال ومقام ، واسرار قلب المؤمن سكن الحق الذى ما وسعته السموات والارض لكن وسعه قلب المؤمن . وعندما يعلم الفيلسوف بما وصل اليه رفيقه صاحب الذوق يقلب كفيه حسرة وندما قائلا : (يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله ، وان كنت لمن الساخرين) (يا ليتنى لم اتخذ عقلى دليلا ولاسلكت معه الى الفكر سبيلا) . (٢٤)

فى هذا المقام وعند حدود تلك السماء تتوقف خطوات صاحب النظر وتنتهى رحلته ، بينما تبدأ المرحلة الثانية للسياحة الصوفية أو المعراج الصوفى فقط مع صاحب الذوق الصوفى التابع المحمدى . وهناك عند ملتقى الوداع بين الرفيقين ، يكون صاحب الذوق قد عرف معنى قول الله سبحانه وتعالى (لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس) لان لهما – كما يقول ابن عربى (٢٥) – (فى الناس درجة الابوة فلا يلحقهما الانسان ابدا) . كما يعرف ان كل ما سوى الانسان والجن سعيد لا دخول له فى الشقاء الاخروى ، وان الانس والجان منهم شقى وسعيد . فالشقى يجرى الى أجل فى الاشقياء ، لان رحمة الله سبقت غضبه ، كذلك يمضى السعيد الى أجل . ويعرف فيما يعرف تفضيل خلق الانسان ، كما يعرف اختلاف أنواع الخلق فى آدم وحواء وعيسى بالذات ، بالنسبة لخلق ونشأة سائر بنى آدم وكلهم انسان .

وعندما يحضر صاحب النظر اللحظات الاخيرة من اللقاء ، فى حضرة ابى الانبياء ابراهيم عليه السلام ، ينظر الخليل الى صاحب النظر ثم يتساءل موجها حديثه الى رفيقه التابع المحمدى ويدور هذا الحوار القصير (٢٦) :

الخليل ابراهيم : من هذا ؟
التابع المحمدى : انه اخى .
الخليل ابراهيم : اخوك ؟
التابع المحمدى : نعم !
الخليل ابراهيم : اخوك من الرضاعة أم من النسب ؟
التابع المحمدى : أخى من الماء !!
الخليل ابراهيم : صدقت .. لهذا أنا لا اعرفه ، ولهذا انصحك ....
التابع المحمدى : سمعا وطاعة ..

٢٥–٢٦ – المصدر السابق ٢–٢٧٨–٢٧٩

الخليل ابراهيم : لا تصاحب ابدا الا من اخوك من الرضاعة ، كما انى ابوك من الرضاعة .. ذلك لان الحضرة السعادية لا تقبل الا اخوان الرضاعة واباءها وامهاتها ، فانها الناصحـــة عند الله . (١٧)

وهنا يأمر الخليل ابراهيم ، نزيله التابع المحمدى بأن يدخل البيت المعمور ، بينما يخرج صاحب النظر من نفس البـــاب الذى دخل منه ، ولم يسمح له الخروج من باب الملائكة . وعندما ينقطع الســبيل نهائيا على صاحب النظر ، يقال له (٢٨) : (اذا رجعت الى موطنك الذى منه اتيت أنت وصاحبك هناك .. فهناك اذا أسلمت وآمنت واتبعت سبيل من اناب الى الله ، انابة الرسل المبلغين عن الله ، قبلت كما قبل صاحبك) .

ويمضى التابع المحمدى حتى سدرة المنتهى ، فيرى فيما يرى صـــور أعمال السعداء من النبيين ، واتبـــاع الرسل ، كما يرى عمله هو أيضا فى جملة اعمالهم ، فيحمد الله ويشكره على ما وفقه الله من الاتبـــاع والاقتداء بسيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم .

وهناك يرى أربعة أنهار ، منها نهر كبير وجداول صغار تنبعث منه . أما ذلك النهر الكبير فتتفجر منه الانهار الثلاثة الاخرى . ويســـأل التابع عن حقيقة تلك الانهار والجداول ، فيقال له ان النهر الاعظم هو القـــرآن . أما الثلاثة الاخرى فهى التوراة والزبور والانجيل . أما هذه الجداول فهى الصحف المنزلة على الانبياء ، فمن شرب من أى نهر كان أو أى جدول ، فهو وارث لمن شرب منه ، لانه كلام الله ، والعلماء ورثة الانبياء بما شربوا ونهلوا من هذه الانهار وتلك الجداول . كما يقال له (اسرع الى النهل من نهـــر القرآن تفز بكل سبل السعادة لانه نهر محمد صلى الله عليه وسلم ، الذى صحت له النبوة وآدم بين الماء والطين (٢٩) ، وأوتى جوامع الكلم ، وبعث للناس كافة . ونسخت به الاحكام ، ولم ينسخ له حكم بغيره .

هنا يطوف ابن عربى بنا فى ســـياحته الرفيعة الى الغوص فى اسرار الحقيقة المحمدية ، التى منها خلق كل شىء . وينظر التابع المحمدى الى النور الذى يغشى سدرة المنتهى فيتعجب من حســنه وجماله وجلاله وكماله .. ذلك النور الذى لا تنفذ منه الابصار بل ولا تدركه الابصار ، ويقال له هذه شجرة الطهر والطهور فيها مرضاة الحـق ورضوانه . من هنا كان من السنن الطيبة فى الحياة الدنيا (شرع السدرة فى غسل الميت مع الماء للقاء الله) (٣٠)

٢٧ـ٢٨ ـ المصدر السابق ٢ـ٢٧٩

٢٩ـ٣٠ ـ المصدر السابق ٢٧٩ـ٢٨٠ وفى هذا توكيد للحديث المعتمـــد عند الصوفية (أنا أول الانبياء خلقا واخرهم ظهورا) انظر كتابنا الفلســـفة الصوفية فى الاسلام ط ٢ ـ ١٩٧٧ .

ـ ليناله طهور هذه السدرة المباركة ، تلك التى تنتهى اليها اعمال بنى آدم وفيها مخازنها الى يوم الدين ٠

ويرقى التابع المحمدى فى فلك المنازل الرفيعة ، حيث تتلقاه الملائكة والارواح الكوكبية ٠ وهناك يعاين منازل السائرين الى الله تعالى بالاعمال المشروعة ٠ وهناك يعاين الجنات ودرجاتها وغرفها ، ويشهد جنته المخصوصة به ، ويطلع على جنات الميراث وجنات الاختصاص ، وجنات الاعمال ، حيث يذوق من كل منها نهلات مما انعم به الله عليه ، (وحسب ما يعطيه ذوق موطن القوة الجنانية) ٠ ويرى فيما يرى صورة آدم ونبيه السعداء من خلف الاستار فيعلم معناها وما اودع الله من الحكمة فيها ٠ ثم يدخل فلك البروج حيث يطلع على اسرار الافلاك والكواكب والحركة اليومية فى العالم الزمانى مع الليل والنهار ، كما يتعرف على أسرار الحياة مع تواكب الفصول المختلفة من خريف وشتاء وربيع وصيف ، كما يعرف تداخلات أسرار الوجود والعدم ، وأسرار كلمات الله التى لا تنفذ (وما عند الله باق ، وان من شيء الا عندنا خزائنه ٠٠ ما عندكم ينفذ وما عند الله باق ٠٠ وما تنزله الا بقدر معلوم) من اسمه الحكيم (٣١) ٠

واخيرا ، يمضى التابع مع حامله ، الى الكرسى الاعظم ، فيرى هناك سر انقسام الكلمة التى وصفت قبل وصولها الى هذا المقام بالوحدة ، ويرى القدمين التى تدلتا اليه ، فينكب الى تقبيلهما الواحدة بعد الاخرى ٠ أما الاولى فهى قدم الصدق ، التى تعطى ثبوت أهل الجنات فى جناتهم ، وأما الاخرى فهى قدم الجبروت ، التى تعطى ثبوت أهل جهنم فى جهنم ٠ ويشير ابن عربى هنا الى قضية النعيم فى الجنة بأنه كما يقول القرآن (عطاء غير مجذوذ) بمعنى انه نعيم غير منقطع فى عطائه ، أما قضية العذاب فيقول فيها ابن عربى انها قائمة مع قول الله (ان ربك فعال لما يريد) ومع قول الله (ورحمتى وسعت كل شيء) وهذا معناه كما يقول ابن عربى ان (تخليد السعداء فى النعيم غير منقطع ، بينما تخليدهم فى حال الانتقام موقوف على ارادة الله) فقد يعود الانتقام منهم عذابا عليهم لا غير ، ويزول الانتقام ، أو يصير العذاب عذبا وعذوبة كما يقول ابن عربى فى كثير من رسائله وكتبه (٣٢) ٠

---

٣١ ـ المصدر السابق ٢٨٠ـ٢٨١ ٠

٣٢ ـ انظر الديوان ديوان ابن عربى ٢٥ـ٣١ـ٧٩ وانظر فصوص الحكم المقدمة والتحقيق للدكتور ابو العلا عفيفى وانظر كتابنا الفلسفة الصوفية فى الاسلام ط ـ ٢ـ١٩٧٧م دار الفكر القاهرة ٠

وعندما يزج بالتابع المحمدى فى النور الاعظم ، يغلبه الوجد الصوفى فيرى مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، فيرى من الحقائق الملائكية اسرافيل وجبريل وميكائيل ورضوان ومالك ، كما يرى من الحقائق البشرية آدم وابراهيم ومحمد عليه السلام ، وبينما يرى عند آدم واسرافيل ملبسهم وتقدمهم فى أثناء العمل ، وتتمشى هذه التوقعات مع المركز كما انها علم الصور الظاهرة فى العالم الادنى المسماة اجساما وهياكل سواء كانت نورانية او نورية ، فانه يرى عند جبريل ومحمد علم الارواح المبثوثة أو المنفوخة فى هذه الصور (٣٣) ٠

كما يعرف من هذه الحضرة النورانية علم الاكاسير ، التى تتصور بها الاجساد أو تتلبس بها الارواح ٠ وينظر التابع المحمدى الى ميكائيل وابراهيم فيعرف ما عندهما من علم الارزاق والصور والارواح ، كما ينظر الى مالك ورضوان فيعرف ما عندهما من علم الشقاء أو السعادة فى الجنة والجحيم(٣٤)

فاذا عرج التابع الصوفى الى ساحة اللوح المحفوظ ، شهد ما رقم الله فيه ، وما سطره القلم الالهى مما أملاه الحق عليه مما يجريه الله فى العالم الدنيوى الى يوم القيامة ٠ وهناك يدرك مع مشهد القلم الاعلى ، علم الولاية حيث تدبر مراتب الخلافة والنيابة وحيث سرقول الله سبحانه وتعالى (يدبر الامر يفصل الآيات) فاذا عبر عالم العماء عرف مستوى الاسم الاعظم الرب ، كما ادرك مستوى الرحمان عند العرش ٠ وهناك وهناك يدرك السر الاعظم (ماثم الا اللــه) ٠

فما ثم الا الله لا شىء غيره ٠٠ وما ثم الا وحدة الوحدات (٣٥)

هذا هو المعراج الصوفى كما عاشه وصوره شيخ فلاسفة الصوفية فى كتابه الفتوحات المكية على التفصيل ، وها هو ما اجمل تصويره فى احدى قصائد ديوانه الكبير (٣٦) حيث يقول فيما يقول ، عن رواد هذا المعراج من خواص الصوفية الكرام :

٣٣ـ٣٥ ـ المصدر السابق ٢ـ٢٨١ـ٢٨٣ ٠

٣٦ـ ديوان ابن عربى ٦ـ٧ ٠

ملاحظة : لاحظت ان ديوان ابن عربى الضخم الكبير يحتاج الى تحقيق الان وبخاصة بعد تحقيق كتابيه الكبيرين الفصوص والفتوحات ، ويشرفنى ان اعلن استعدادى لهذه المهمة مع جهات النشر المختلفة فى العالم الاسلامى٠

لله در عصابة سارت بهم
نجب الفناء لحضرة الرحمان
قطعوا زمانهمو بذكرى الههم
وتحققوا بسرائر القرآن
ورثوا النبي الهاشمي المصطفى
من اشرف الاعراب من عدنان
ركبوا براق الحب في حرم المنى
وسروا لقدس النور والبرهان
وقفوا على ظهر الصفا فأتاهمو
لبن الهدى من منزل الفرقان
قرعوا سماء جسومهم فتفتحت
أبوابها فبدت لهم عينان
عين تبسم ثغرها لما رأت
أبناءها في جنة الرضوان
وشمالها عين تحدر دمعها
لما رأتهم في لظى النيران
قرعوا سماء الروح لما انسوا
جسما ترابيا بلا أركان
فبدا لهم لاهوت عيسى المجتبى
روحا بلا جسم ولا جثمان
كمل الجمال بيوسف فتطلعوا
لمقام ادريس العلى الشأن
ورثوا الخلافة اذ رأوا هارون قد أربت منازله على (كيوان)
نالوا الخلافة عندما نالوا منى موسى الكريم الراحم الراحمان
سجد الملائكة الكرام اليهمو
دون اعتقاد وجوب رب ثان
طمحت بهم هماتهم فتحللوا
في حضرة الزلفى قرى الضيفان
كملت صفاتهم العلية وارتقوا
عن سدرة الايمان والاحسان
للذات كان مصيرهم فحباهمو
بشهودها عينا بلا اكوان (٣٧)

عبد القادر محمود

أهم المراجـــع :

١ ـ ابن عربى : الفتوحات المكية أربعة اجزاء ، الناشر دار صادر بيروت دون تاريخ ولعلها مصورة عن طبعة بولاق ١٣٢٩هـ ـ ١٩١٠م وقد صدرت الفتوحات محققة اخيرا تحقيقا رائعا للدكتور عثمان يحيى ـ تصدير ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢م ٠

٢ ـ ابن عربى : فصوص الحكم ، تحقيق الدكتـــور ابو العلا عفيفى ـ القاهرة ١٩٤٦م ٠

٣ ـ ابن عربى : ديوان ابن عربى (لم يحقق حتى الان) مصور بالاوفست مكتبة ومطبعة المثنى ببغداد ٠٠ نقلا عن طبعة بولاق ـ القاهرة ١٢٧١هـ ٠

٤ ـ الدكتور ابو العلا عفيفى : مؤلفات ابن عربى ـ مجلة كليـــة الاداب جامعة الاسكندرية ١٩٥٥م ٠

٤ ـ الكتاب التذكارى : محيى الدين بن عربى ، مقدمة وتصدير الدكتور ابراهيم مدكور ـ القاهرة ـ الهيئة العامة للكتاب ١٩٦٩م ٠

٦ ـ آسـين بلاسـيوس : ابن عربى حياته ومذهبه ، ترجمة الدكتـــور عبد الرحمن بدوى القاهرة ١٩٦٥م ٠

٧ ـ الدكتور ابو العلا عفيفى : من اين استقى ابن عربى فلسفة الصوفية ـ مجلة كلية الاداب القاهرة ١٩٣٣م ٠

٨ ـ الدكتور ابو العلا عفيفى : نظرية الاسلاميين فى الكلمة ـ مجلة كلية الاداب القاهرة ١٩٣٤م ٠

مفكرو المسلمين والتأويل العقلى

سعيد زايد

مجمع اللغة العربية

نزل القرآن الكريم بلغة العرب ، وبالرغم من ذلك لم يكن فى استطاعة كل عربى ان يفهمه جملة وتفصيلا بمجرد سماعه • وهذا أمر طبيعى ، فان تفاوت الرقى العقلى من شخص الى آخر ظاهرة أصيلة من ظواهر المجتمعات البشرية •

ويذكر الشاطبى فى الموافقات حكايتين تدلاننا على مبلغ هذا التفاوت ، اتدلاننا من جهة أخرى على مبلغ التحرج الذى كان يصاحب المسلمين الاوائل من التعرض لايات الكتاب الكريم بالتفسير أو التأويل •

أما الحكاية الاولى ، فهى التى قال فيها : (•• وابين من هذا ما فى جامع الاسماعيلى المخرج على صحيح البخارى عن انس بن مالك أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قرأ فاكهة وأبا ، قال : ما الاب ، ثم قال : ما كلفنا هذا ، أو قال : ما أمرنا بهذا ، وفيه أيضا عن انس ان رجلا سأل عمر بن الخطاب عن قوله : فاكهة وابا ، ما الاب ؟ فقال عمر : نهينا عن التعمق والتكلف) •(١)

وأما الحكاية الثانية ، فقد رواها الشاطبى كما يلى : (•• ومن المشهور تأديبه - يعنى عمر بن الخطاب) لضبيع حين كان يكثر السؤال عن المرسلات والعاصفات ونحوهما • وظاهر من هذا كله انه انما نهى عنه لان المعنى التركيبى معلوم على الجملة ، ولا ينبنى على فهم هذه الاشياء حكم تكليفى ، فرأى ان الاشتغال به عن غيره ما هو اهم منه تكلف ••) (٢)

هذا ، ولقد اتخذ النبى صلى الله عليه وسلم كتبة للوحى يكتبون آيات القرآن الكريم عند نزولها • ولكنه لم يفعل ذلك بالنسبة للاحاديث التى كان يقولها ، بل لقد وجدت أحاديث تنهى عن تدوين الحديث (٣) منها ما رواه مسلم فى صحيحه عن ابى سعيد الخدرى انه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (لا تكتبوا عنى ، ومن كتب عنى غير القرآن فليمحه ، وحدثوا عنى ولا حرج ، ومن كذب على - قال همام - أحسبه قال متعمدا ، فليتبوأ مقعده من النار) (٤) ولكن يروى من جهة اخرى ان ماقاله الرسول

---

١ - الموافقات ، للشاطبى ، جـ٢ ، ص٥١ - مطبعة الدولة التونسية ، سنة ١٣٠٢ هـ •

٢ - المرجع السابق ، نفس الصفحة •

٣ - فجر الاسلام ، لاحمد أمين ، ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ - القاهرة سنة ١٩٢٨ •

٤ - صحيح مسلم ، جـ ١٨ ، ص١١ - القاهرة ١٩٣٠ •

صلى الله عليه وسلم كان يكتب ويدون ، فقد لبى طلب رجل من أهل اليمن ، وأمر بان تكتب له خطبته التى خطبها فى بنى خزاعة وبنى ليث ، عام فتح مكة ، لان الاولين قتلوا شخصا من الآخرين وكذلك روى عن عبدالله بن عمرو بن العاص انه كان يكتب كل ما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) .

وأمام هذا وذاك ، قال بعض العلماء ان النهى عن كتابة الاحاديث كان وقت نزول القرآن ، خشية التباسه بالحديث ، ولكن (على كل حال ، لم يكن تدوين الحديث شائعا فى هذا العصر ، ولم يوضع له نظام خاص لتدوينه ، كالذى وضع للقرآن) (٢) .

ومن هذا كله نرى ان الاختلاف فى فهم آيات الكتاب ، واختلاف الاقوال بصدد الاحاديث الشريفة ، وفيما اذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد أباح تدوينها أو لم يبح ذلك ، وما يترتب على هذا الامر من التدقيق فى مبلغ صحتها ونسبتها اليه ، كل هذا ادى الى نشوء البذرة الاولى فى ميدان الجدل وتأويل احكام الدين .

وقد نشأ التأويل فى الصدر الاول من الاسلام ، ولكنه لم يعتد الاختلاف فى السنن والفروع وسائل الاحكام ، فقد ذكر ابن قيم الجوزية ان (أهل الايمان قد يتنازعون فى بعض الاحكام ولا يخرجون بذلك عن الايمان ، وقد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الاحكام ، وهم سادات المؤمنين واكمل الامة ايمانا ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الاسماء والصفات والافعال ، بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة ، من أولهم الى آخرهم ، لم يسوموها تأويلا ، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يبدوا لشىء منها ابطالا ، ولا ضربوا لها أمثالا ، ولم يرفعوا فى صدورها واعجازها . ولم يقل احد منهم : يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالايمان والتعظيم) (٣) .

والواقع ان الجدال الذى دار حول هذه المسائل وغيرها من مسائل كلامية ، لم يظهر الا على أيدى الفرق الاسلامية ، وابرزها فرقة المعتزلة التى فتحت باب التأويل على مصراعيه . فهم ــ مثلا ــ عند الكلام على الاصل الاول من أصول الخمسة ، وهو الوحيد ، فسروه (تفسيرا خاصا ، وبلغوا فى

---

١ ــ فجر الاسلام ، ص ٢٥٠ .
٢ ــ فجر الاسلام ، ص ٢٥١ .
٣ ــ اعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن قيم الجوزية ، ص ٤٠ ــ القاهرة .

تحليله وفلسفته أقصى حد ، ومن ثم نسب اليهم) (١) • فقد تمسكوا بآيات الكتاب الكريم الذى تدل على الوحدة والتنزيه ، وشرحوها ، ووضحوها ، وأولوا الآيات التى يدل ظاهرها على التجسيم أو على الجهة وفعلوا ذلك أيضا بالنسبة لاحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم ، فقد استمسكوا بما يؤيد آراءهم التى توصلوا الى نتيجة ابحاثهم العقلية ، وأولوا مالايتفق ظاهره مع هذه الآراء • وحول الاصل الثانى من أصولهم ، وهو العدل ، انتهوا الى ان الله يسير بالخلق الى غاية وهو يريد الخير لخلقه ولا يريد الشر لهم ، وانه لم يخلق افعال العباد ، فارادة الانسان حرة ، وهو ـ أى الانسان ـ خالق لافعاله •

فالخاصية المميزة عند المعتزلة هى تأويل الدليل النقلى اذا لم يتفق مع ما انتهوا اليه من بحثهم الفعلى ، ويستشهدون به اذا اتفق مع النتيجة العقلية التى خلصوا اليها ، بل انهم ـ فى مجال الحديث النبوى ـ أنكروا الدليل النقلى • ومنهجهم هذا يختلف عن منهج الاشعرية الذين اباحوا لانفسهم تأويل ما ورد فى النقل متعلقا بصفات الله تعالى وتركوا ما يتعلق بالاخرة على ظواهره • ويؤيد هذا ما ذكره الامام الغزالى فى كتابه (قواعد العقائد) ، حين قال : (وذهبت طائفة الى الاقتصاد ، وفتحوا باب التأويل فى كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه ، وتركوا ما يتعلق بالاخرة على ظواهرها ، ومنعوا التأويل فيه ، وهم الاشعرية) (٢) •

وقد ارتضى فيلسوف العرب الكندى منهج التأويل ، ورأى ان ما جاء به نبى الاسلام عليه الصلاة والسلام يتفق تماما مع النظر العقلى ، وبالتالى فانه يمكن تفسير آيات القرآن الكريم تفسيرا عقليا ووضعها على مقاييس عقلية •

فهو فى رسالته الى احمد بن المعتصم (٣) فى (الابانة عن سجود الجرم الاقصى وطاعته لله عز وجل) يقول (فأما من آمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وصدقه ، ثم جحد ما اتى به ، وانكر ما تأول ذوو الدين والالباب، ممن أخذ عنه ، صلوات الله عليه ، فظاهر الضعف فى تمييزه ، اذ يبطل ما يثبته ، وهو لا يشعر بما اتى من ذلك ••) الخ النص •

---

١ ـ ضحى الاسلام ، لاحمد أمين ، جـ٣ ، ص ٢٢ •

٢ ـ قواعد العقائد ، للغزالى ، تحقيق وتقديم سعيد زايد ، ص ٥٤ ـ القاهرة ١٩٦٠م •

٣ ـ رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادى أبوريده ، جـ١ ، ص ٢٤٤ وما بعدها ـ القاهرة سنة ١٩٥٠م •

ثم يضع فيلسوف العرب بعد ذلك تفسيرا فلسفيا للاية الكريمة : (والنجم والشجر يسجدان) (١) يبين فيه معنى السجود والطاعة فى اللغة حقيقة ومجازا ، وينتهى من ذلك الى ان سجود النجوم لله (معناه هو انها ، بجريانها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التى تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الارضية من كون وفساد وتغير ، تحقق ارادة بارئها وتنتهى الى أمره وتؤدى وظيفتها المعينة لها فى نظام العالم ، وهذا ما يمكن ان يعبر عنه مجازا بأنه سجود) (٢) .

ولقد دافع الكندى عن التأويل ، وهاجم الذين يتعرضون له من ذوى الافهام الضعيفة ، أو ممن لم يدركوا كنه اللغة ويتصفوا بالنظر العميق . فهو فى كتابه (الى المعتصم بالله فى الفلسفة الاولى) ، بعد ان يذكر ان اعلى الصناعات الانسانية منزلة واشرفها مرتبة صناعة الفلسفة ، وان أشرف فلسفة وأعلاها مرتبة هى الفلسفة الاولى ، أى علم الحق الاول الذى هو علة كل حق ، يدعو الى (ان نلزم فى كتابنا هذا عاداتنا فى جميع موضوعاتنا من احضار ما قال القدماء فى ذلك قولا تاما ، على أقصد سبله واسهلها سلوكا على أبناء هذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا فى ذلك ، من الانحصار عن الاتساع فى القول المحلل لعقد العويص الملتبسة توقيا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر فى دهرنا ، من أهل الغربة عن الحق ..) .

ويضع الكندى وصفا لواجب الوجود ، لا يسير فيه على غرار أرسطو، بالرغم من انه قيل عنه انه (احتذى فى تواليفه حذو أرسطو طاليس) (٣) فهو يقول فيه : (انه واحد غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا ، لا يشبه خلقه ، لان الكثرة فى كل الخلق موجودة ، وليست فيه بتة ، ولانه مبدع وهم مبدعون ، ولانه دائم وهم غير دائمين ، لان ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم) (٤) .

وهذا الوصف الذى يقول به فيلسوف العرب لا يتفق مع ما يقول به أرسطو فى فلسفته الميتافيزيقية ، بل (يمكن ان يؤخذ فلسفيا من آية :

---

١ ــ الآية ٦ سورة الرحمن .

٢ ــ رسائل الكندى ، المقدمة ، ص ٥٤ .

٣ ــ تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، تاليف دى بور ، ترجمة محمد عبد الهادى ابو ريدة ، ص ١٢٣ ــ القاهرة سنة ١٩٣٨ .

٤ ــ رسائل الكندى ، ص ٢٠٧ .

ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون) (١) ٠

وقد نهج الفارابى منهج التأويل فى سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة، وقد رأى (التأويل لفهم الدين ينبغى الا يباح للناس جميعا ، بل هو فرض على الخاصة من أهل العلم) (٢) ٠

وابرز ما تجده من تأويلات عند المعلم الثانى ، هو تأويله للامور التى تدخل فى باب (السمعيات) ٠ والسمعيات - كما هو معروف - تقابل (العقليات) أى التى تعرف عن طريق العقل ٠ ولا يخلو كتاب من الكتب القديمة التى تتعرض للعلوم الالهية الاسلامية من جزء يتناول الكلام عن المعارف التى تتم عن طريق السمعيات ٠ ولما كان مصدرا (السمعيات هما القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف ، فان الفارابى لم يستطع انكارهما ، بل حاول ان يبرهن عليها ببراهين تتفق مع العقل ، ولذا طرق باب التأويل٠ وسنعرض فيما يلى بعض نماذج من تأويلات الفارابى :

١ - سئل المعلم الثانى عن ماهية الجن ، فقال : (ان الجن حى ، غير ناطق ، غير مائت ، وذلك على ما توجبه القسمة التى تبين فيها حد الانسان المعروف عند الناس ، اعنى الحى الناطق المائت ، وذلك ان الحى منه ناطق مائت وهو البهائم ، ومنه غير ناطق غير مائت وهو الجن) ٠

فقال السائل : الذى فى القرآن مناقض لهذا : وهو قوله : (استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا) (٣) ٠

فقال الفارابى : (ليس ذلك بمناقض ، وذلك ان السمع والقول يمكن ان يوجدا للحى من حيث هو حى ، لان القول والتلفظ غير التمييز الذى هو النطق ٠ وترى كثيرا من البهائم لا قول لها وهى حية ، وصوت الانسان مع هذه المقاطع هو له طبيعى من حيث هو حى بهذا النوع ، كما ان صوت كل نوع من أنواع الحى لا يشبه صوت غيره من الانواع ، وكذلك هذا الصوت بهذه المقاطع الذى للانسان مخالف لاصوات غيره من أنواع الحيوان) ٠

---

١ - الآية ٩٠ سورة المؤمنون - رسائل الكندى ، المقدمة ، ص ٨٠ ٠

٢ - عباس محمود : الفارابى ، ص ١١٨ - القاهرة سنة ١٩٤٤ ٠

٣ - ضمن الآية ١ من سورة الجن ٠

وأما قولنا : غير مائت · فالقرآن يدلك عليه بقوله تعالى : (قال رب فأنظرني الى يوم يبعثون ، قال فانك من المنظرين) · (١)

فالفارابى يؤول الاية الكريمة بما يتفق ورأيه فى تعريف الجن من انه (حى غير مائت غير ناطق) ·

٢ ـ ولم يستطع الفارابى ان ينكر وجود الملائكة ، لان القرآن تكلم عنها فى عدة مواضع · وبالرغم من ذلـك ، فانه لم يقر التعريف الذى عرفها به المتكلمون · فالملائكة عنده عبارة عن موجودات عقلية ليست لها اية صـلة بالمادة (٢) · أما عند المتكلمين فهى (أجسام لطيفة قادرة على التشـكيل بأشكال مختلفة) (٣) · وهذا الرأى يتفق الى حد كبـير مع الاراء التى توجد فى كتب السير ، فهى (تنزع غالبا الى تصوير الملك بصورة مادية · فأحاديث بدء الوحى تمثل جبريل جسما ، حتى انه ليهمز الارض بعقبه لتنبع عين مـاء يتوضأ منه جبريل ويتوضأ منه النبى · وتمثله رجلا فى صورة دحية بن خليفة الكلبى ينتشر منها اللؤلؤ والياقوت) (٤) · ويعرف المعلم الثـانى الملائكة فيقول : (انها صور علمية ، جواهرها علوم ابداعية ، ليست كالـواح فيها نقوش ، أو صور فيها علوم ، بل هى علوم ابداعية قائمة بذاتها ، تلحـظ الامر الاعلى فينطبع فى هويتها ما تلحظ ، وهى مطلقة ، لكن الروح القدسية تخاطبها ، والروح البشرية تعاشرها فى النوم) (٥) ·

هذا ويضع الفارابى الملائكة ـ بالنسبة لنظامه الخاص بالكون ـ فى مرتبة اعلى من مرتبة الانبياء ، فهى عبارة عن العقول الثوانى التى تفيض عن واجب الوجـود ·

٣ ـ ومن هذا نستطيع ان نلمس الاسـاس لنظرية النبوة عند الفارابى ، وهى النظرية التى يوجد للتأويل فيها مجال كبير · فالعقل الفعال ـ عنده ـ هو أحد العقول العشرة المتصرفة فى هذا الـكون ، وهو مصدر العلم الانسانى ، ويسميه الروح الامين أو روح القدس ·

واذا كان الفيلسوف يتصـل بالعقل الفعال بالتأمل والنظر عن طريق القوة الناطقة ، فان النبى يتصل به عن طريق المتخيلة · ولقد بين الفـارابى عمل القوة المتخيلة فى تكوين الاحلام والرؤى الصادقة فى كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) فى فصلين هما : (فى سبب المنامات) و (فى الـوحى

---

١ ـ آيتا ٣٦ ، ٣٧ من سورة الحجر ·

2. Dr. Ibrahim Madkour : La Place d'Al Farabi dans l'Ecole Philos. Mus. P. 213 Paris, 1934.

٣ ـ الفارابى ، ص ١٢٠ ·

٤ ـ المرجع السابق ، ص ١٢٣ ·

٥ ـ فصوص الحكم للفارابى ، ص ١٤٦ ، القاهرة سنة ١٣٢٥هـ ·

ورؤية الملك) (١) ، فذكر ان المخيلة ـ فى حالة النوم ـ لا تشغلها قوى النفس الاخرى كما تشغلها أثناء اليقظة ، ولهذا تخلو لنفسها فتتمثل لها صور جديدة أو تجتمع عندها صور قديمة على أشكال مختلفة ، فصاحب المزاج الرطب ـ مثلا ـ يحلم بما يشابه ذلك كالماء والسباحة فيه ، وهكذا ٠

والمهم هنا ان نقول ، كما قال الفارابى : (ان القوة المتخيلة اذا كانت فى انسان ما قوية جدا ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا يستخدمها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضا افعالها التى تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها وقت النوم ٠٠ ولا يمتنع ان يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة ، وسائر الموجودات الشريفة ويراها ٠ فيكون له بما قبله من المعقولات ثبوت بالاشياء الالهية) (٢) ٠

ومن هذا النص نرى ان المعلم الثانى طرح جانبا فكرة التجسيم التى وردت فى الكتب الدينية للملك ، حيث جعلت له جسما يرى ، وأول هذا القول فجعل مشاهدة الملك لا تعدو انفعالا نفسيا تجود به القوة المتخيلة على الانسان فيرى الملك رؤية المحسوسا تدون ان يكون محسوسا بالفعل ٠ وغنى عن البيان ان من يصل الى هذا الانفعال هو النبى وحده ٠

هذه هى بعض مظاهر التأويل عند الفارابى ، يتبين منها ان المعلم الثانى سلك مسلك التأويل كى يستطيع ان يوفق بين الفلسفة التى قال بها والدين الذى آمن به ، فحاول جاهدا ان يضع تفسيرات عقلية لبعض مسائل الدين التى وردت فى القرآن والحديث ٠

وقد اصطنع الشيخ الرئيس ابو على ابن سينا منهج التأويل العقل كى يثبت بالدليل النقلى ما اثبته عن طريق الاستدلال العقلى ٠ وسنعرض فيما يلى اراءه فى الوحدة والنبوة واليوم الاخر ٠

آمن المعلم الثالث بوحدانية واجب الوجود ، فلجأ الى تأويل بعض النصوص القرآنية التى دللت على وحدة الخالق ، وسنكتفى هنا بذكر تأويلاته

---

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٨ـ٧٦ ، طبعة الكردى والدمشقى بمصر ٠

٢ ـ المرجع السابق ص ٧٤ـ٧٥ ٠

في تفسير سورة الاخلاص (١) ، (قل هو الله احد) يعود بنا ابن سينا في تفسيره لهذه الاية الى فلسفته الميتافيزيقية فيقول : (الهو المطلق هو الذى لا تكون هويته موقوفة على غيره) ، أو بمعنى آخر هو ما وجوده متوقف على ماهيته وذاته ، بخلاف الممكن الذى يتوقف وجوده على غيره ، واذا كان وجود (الهو) المطلق متوقفا على ذاته ، كان واجب الوجود ، لان وجوده هو عين ماهيته . ثم ان اقتران (الهو) بالله يكشف عن ان المقصود (بالهو) هو الهوية الالهية .

ثم تعقيبه بانه (احد) لازم من لوازم تعريف الالوهية بالوحدانية ، لكمال بساطتها وغاية وحدتها ، ويعلق ابن سينا على ذكر اللوازم القريبة (للهو هو) بأن ذلك تعريف حقيقي ، لان التعريف الحقيقي هو الذى يذكر فيه اللازم القريب للشيء الذى يقتضيه الشيء لذاته ، لا لغيره ، لانه اذا ذكر فيه اللازم البعيد لا نستطيع أن نقرر أن هذا اللازم معلول للشيء حقيقة ، بل كل ما نستطيع ان نقرره انه قد يكون معلولا لمعلوله . ثم يتطرق ابن سينا في تفسيره الى أن يفرض سؤالا قد يمكن ان يوجه اليه ، وهو ان ماهيته تعالى اذا كان لا يمكن لغيره معرفتها الا بواسطة صفات السلوب والاضافات ، فلم لم يذكر ذلك واقتصر على ذكر اللوازم ؟ ويجيب على هذا السؤال بأن الله باعتباره عاقلا ومعقولا ، واحد ليس له مقومات ، بل انه وحدة مجردة ، وبساطة محضة لا كثرة فيه ، ولا اثنينيه هناك أصلا ، وعقله لذاته ، ولا يعقل من ذاته الا الهوية المحضة المجردة عن الكثرة ، ولذا عرفها بلوازمها القريبة ، وتأكيده بانه واحد مبالغة في الوحدة ، لعدم وجود التشكك في انه واحد من جميع الوجوه ، وانه منزه عن الكثرة ، سواء أكانت معنوية كالاجناس والفصول ، أم كثرة مقومات كالمادة والصورة والاعراض .

ثم ان ابن سينا في تفسيره (الصمد) يقرر ان لهذه الكلمة تفسيرين : أولهما الذى لا جوف له ، وثانيهما السيد . ثم يؤول التفسير الاول بأن الصمد صفة سلوب تنفي الماهية ، لان كل ماله ماهية له جوف وباطن ، وما لا بطن له وهو موجود لا اعتبار لذاته الا بالوجود والذى لا اعتبار له الا بالوجود يكون بالضرورة غير قابل للعدم . فالشيء من حيث هو هو موجود يكون غير قابل للعدم ، فالصمد يكون بهذا المعنى واجب الوجود من جميع الوجوه .

---

٢) جامع البدائع ، لابن سينا ، طبعة القاهرة سنة ١٩١٧ ، ص ٩٥ وما بعدها .

وعلى حسب التفسير الثانى لكلمة (الصمد) باعتباره سيدا يؤولها ابن سينا على ان المقصود انه سيد للكل ، أى مبدأ للكل ، أي مبدأ الوجود وعلته الاولى ٠

ويؤول ابن سينا قوله : (لم يلد ولم يولد) بانه هو وحده ، وانه وان كان مصدرا للوجود فانه لا يفيض بوجود مثله ، حتى يكون له ولد ، ولما كان وجوده من ذاته بهويته لم يكن صادرا هو عن غير ذاته ٠٠ واذا كان الامر كذلك اى اذا كان واجب الوجود ماهيته هويته ، لا يتولد عن غيره ولا يتولد عنه شبيه له ، لم يكن هناك في الوجود ما يكافئه ويساويه فى قوة الوجود ، ولذلك قال تعالى : (ولم يكن له كفوا احد) ٠

ثم يستخلص من هذه الصورة ان الله بعدم ذكره المقومات فى تعريفه (الله) وذكر اللوازم ، قد دل على انه فى ذاته بسيط ليس له ما يقومه ، واحد ليس له ما يشاركه في هذه الوحدانية ٠ ثم انه بارداف الواحدية بالالوهية ، قد رتب الاحدية على الالهية ، ولم يرتب الالهية على الاحدية ٠ لان الالوهية هى افتقار الكل اليه واستغناؤه عن الكل ، ومن كانت هذه صفاته كان واحدا مطلقا ، والا لاحتاج الى اجزائه ، فالالهية تقتضي الوحدة ، وليس الامر على العكس ٠

هذا فيما يتعلق بالوحدة ، أما فيما يتعلق بالنبوة فقد أفرد المعلم الثانى رسالة خاصة لاثبات النبوات على العموم ، والتأويل العقلي للملك والوحى ، سماها (اثبات النبوات وتأويل رموزهم) (١) ، ينهج فيها نهجا مخالفا لاستاذه الفارابى ٠ فهو يمهد لنظريته بالكلام عما هو موجود بالقوة ، وما هو موجود بالفعل ، فيقرر ان ما وجد في شيء بالذات يصح فيه بالفعل ابدا ، وما وجد فى شيء بالعرض قد يكون فيه بالقوة مرة ، وبالفعل مرة أخرى ، وان ما هو موجود بالفعل مسبب لما هو موجود بالقوة ، والسبب مفضل عن المسبب ، أى ان الوجود بالفعل مفضل على الوجود بالقوة ٠

وعلى ضوء هذا يطبق نظريته على قوى النفس الانسانية ، فهذه النفس التى أجمع الفلاسفة على تسميتها بالقوة الناطقة أو المفكرة ، برغم انها حظ مشترك بين الناس جميعا ، لم يوهب الناس من قواها حظوظا متساوية ٠ ولذا وجد التفاوت بين أفراد البشر بتفاوت درجات انصبتهم من قوى النفس وملكاتها ٠

---

١ ـ تسع رسائل في الحكمة ، لابن سينا ، ص١٢٠ وتوابعها ٠

وهذه القوى ثلاث : القوى الاولى تسمى العقل الهيولانى ، وسميت كذلك لانها وان كانت لها المقدرة على انتزاع الصور الكلية من مواردها ، الا انه ليس لها القدرة على تحديد صورها ، مثلها كمثل الهيولى . أما القوة الثانية فلها ملكة التصور بالصورة الكلية ، وهى التى تحوى الاراء المسلمة العامة . وكلتا القوتين السالفتى الذكر عقلان تامان بالقوة . أما القوة الثالثة فهى التى تتصور بصور الكليات المعقولة بالفعل ، وهى ليست شيئا آخر غير خروج القوتين السابقتين من القوة الى الفعل ، ولذا اطلق ابن سينا عليها (العقل الفعال) . وسبيل خروج هاتين القوتين من القوة الى الفعل ، انما يتأتى عن طريق العقل الكلى أو النفس الكلية ، وهى نفس العالم فى نظر ابن سينا .

والذى تحققت فيه القوة الثالثة هو النبى الذى يتقبل الافاضة أو الوحى عن طريق القوة المفيضة التى تدعى الملك . فالنبى هو الشخص الذى انتهى اليه التفاضل فى الصور المادية . واذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه ، فان النبى يسود ويرأس جميع الاجناس التى فضلها .

هذا ملخص القول فى النبوة على العموم ، يكتفى به الشيخ الرئيس فى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لكى لا يقع فى التطويل الذى يتحاشاه ما استطاع . فهو يختم قوله بالعبارة التالية : (فهذا مختصر القول فى اثبات النبوة وبيان ماهيتها ، وذكر الوحى والملك والموحى . وأما صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فتبين صحة دعوته للعاقل اذا قاس بينه وبين غيره من الانبياء عليهم السلام ، ونحن معرضون عن التطويل) .

أما فيما يتعلق باليوم الآخر ، فنحن نعرف ان الفارابى قال بحياة آخرة، ولكنه لم يأخذ بوجهة نظر الدين ، فليس هناك — فى رأيه — لذات أو آلام حسية ، فالسعادة والشقاء الاخروى روحى محض .

ولقد حاول ابن سينا ان يصف الحياة الاخرى بعقل فارابى ، فأرجع بحث العرش الى النظرية الكونية للعقول العشرة وللافلاك السماوية ، وقد فسر ما بلغ النبى صلى الله عليه وسلم عن ربه عز وجل : (ان على النار صراطا صفته انه أحد من السيف ، وأدق من الشعر ، ولم يدخل أحد الجنة حتى يجوز عليه ، فمن جاز نجا ، ومن سقط خسر) بأن قسم العوالم الى ثلاثة :

عالم الحس ، وهو عالم القبور واللذات الفانية ، وعالم الوهم حيث العطب والالام الانتقالية ، وعالم العقل حيث المقام وهو الجنة ٠

ولما كان العقل يحتاج فى تصور اكثر الكليات الى استقراء الجزئيات ، فلا محالة ان هذه الجزئيات تحتاج الى الحس الظاهر ، فهو يأخذ من الحس الظاهر الى الخيال الى الوهم . وهذا هو من الجحيم طريق وصراط دقيق صعب ، حتى يبلغ الى ذاته وان وقف فيه وتخيل الوهم عقلا ، وما يشير اليه حقا ، فقد وقف على الجحيم ، وسكن فى جهنم ، وهلك وخسر خسرانا ٠

ويستطرد ابن سينا فيؤول ما ورد فى الاية الكريمة (عليها تسعة عشر) فيقول انه ما دام قد برهن على أن النفس الحيوانية هى الباقية فى جهنم ، وانها عبارة عن ادراكية وعملية ، والعملية الى شوقية وغضبية ، والعلمية هى تصورات الخيال المحسوسات بالحواس الظاهرة وتلك المحسوسات ستة عشر ، ويفسر ما بلغ النبى صلى عليه وسلم عن ربه عز وجل : (ان للنار سبعة ابواب وللجنة ثمانية ابواب) بانه مادام قد فهم أن الاشياء المدركة اما مدركة للجزئيات كالحواس الظاهرة وهى خمسة ، او مدركة وهى خمسة ، أو مدركة بالتصور كالخيال ، وقوة تحكم حكما غير واجب كالوهم ، وقوة تحكم حكما واجبا كالعقل ، فهذه ثمانية ان اجتمعت ادت الى السعادة والدخول فى الجنة ، واذا غاب منها واحد ادى ذلك الى الشقاوة والدخول فى النار ، وهذا يفسر ان للجنة ثمانية ابواب وللنار سبعة ابواب ٠

والمهم أن نذكر أن الفارابى وابن سينا يؤكدان وجود الحياة الآخرة ، الا انهما حولا الجنة والنار والصراط المستقيم التى ذكرها القرآن الكريم الى روايات عقلية ٠

ومن تلك النماذج التى ذكرناها لتأويلات ابن سينا لاصول العقيدة الثلاثية ، نرى انه قد نجح فى بعض الاراء وزل فى بعضها الاخر ، واتفق مع وجهة نظر الدين حينا وخالفها حينا اخر ٠ ففى النبوة خالف بعض النصوص الدينية الثابتة ، فقد ورد ان جبريل عليه السلام كان ينزل على النبى صلى الله عليه وسلم فى صورة بعض الاعراب او انه كانت تسمع له صلصلة كصلصلة الجرس ، الى غير ذلك من الاثار المتصلة بالوحى والالهام وكيفية نزوله ٠ وفى اليوم الاخر انكر بعث الاجسام ، وان صعب على الباحث الاهتداء الى هذا الرأى ، لمحاولة الشيخ الرئيس اخفاءه فى أغلب كتبه وعدم التعرض له مباشرة ٠ وقد كان هذا الاصل من ضمن المسائل الثلاث التى كفره فيها الامام الغزالى ٠

ولكن الانصاف يقتضينا القول بان ابن سينا واستاذه لم يكونا أمام من آمن بكل ما ورد ونقل ، فاجتهدا ـ على رأى ابن رشد ـ فى تأويل بعض الاصول الدينية ، وصبها فى قوالب عقلية منطقية ، فكونا بذلك فلسفة اسلامية ٠

أما الامام الغزالى ، فيجيب على سؤال وجه اليه بشأن تأويل بعض الايات الكريمة وما يدعو الى ذلك من اختلاف أهل الظاهر عن أهل الباطن ، بأن العقائد من اعمال القلوب ، وان التعبد يأتى بتلقيها بالقبول والتصديق بعقد القلب عليها ، لا بالتوصل (الى ان تنكشف لنا حقائقها ، فان ذلك ـ أى هذا الوصل ـ لم يكلف به كافة الخلق) ٠

فالتأويل عند الغزالى يجب ان يؤخذ بحذر ، ولا يلج بابه الا الراسخون فى العلم ، حتى لا يركبون الشطط وينحرفون عن جادة الصواب ٠

ويبين حجة الاسلام رأيه فى التأويل بشكل أوضح ، بل يكتب فى ذلك كتابا يسميه (قانون التأويل) (٢) يضع فيه قانونا يحكم التأويل ويظهر مدى الحاجة اليه ويذكر الذين يجوز لهم سلوك هذا المنهج ومن لا يجوز لهم ذلك ٠ وقد وضع الغزالى قانونه المذكور بمناسبة سؤال وجه اليه عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : (ان الشيطان يجرى من أحدكم مجرى الدم) ، وهل يعد ذلك ممازجة كامتزاج الماء بالماء ، أم هو مثل الاحاطة بالعود ؟ فيجيب حجة الاسلام على ذلك قائلا : (بين المعقول والمنقول تصادم فى أول النظر وظاهر الفكر ، والخائضون فيه تحزبوا الى مفرط بتجريد النظر الى المعقول ، والى متوسط طمع فى الجمع والتلفيق ٠ والمتوسطون انقسموا الى من جعل المعقول اصلا والمنقول تابعا ، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه ، والى من جعل كل واحد اصلا ويسعى فى التأليف والتوفيق بينهما ، فهم اذن خمس فرق) ٠ (٣)

ويرى الغزالى ان الفرقة الخامسة هى الفرقة المحقة ، لانها تنهج منهجا قويما ، وان كانت ـ على حد تعبيره ـ ترتقى مرتقى صعبا ، فان منهجها ان كان يسيرا فى بعض الامور ، الا انه شاق وعسير فى الاكثر ٠ ثم يقول : (نعم ، من طالت ممارسته للعلوم ، وكثر خوضه فيها يقدر على التلفيق بين

---

١ ـ قواعد العقائد ، ص ٤٢ ومابعدها ٠

٢ ـ قانون التأويل للغزالى ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، القاهرة سنة ١٩٤٠

٣ ـ المرجع السابق ، ص٦ ٠

المعقول والمنقول فى الاكثر بتأويلات قريبة ، ويبقى لا محالة موضعان : موضع يضطر فيه الى تأويلات بعيدة تنبو الافهام عنها ، وموضع اخر لا يتبين فيه وجه التأويل أصلا فيكون ذلك مشكلا عليه من جنس الحروف المذكورة فى أول السور اذ لم يصح فيه معنى بالنقل • ومن ظن انه سلم من هذين الامرين فهو اما لقصوره فى المعقول وتباعده عن معرفة المجالات النظرية ، فيرى مالا يعرف استحالته ممكنا ، واما لقصوره عن مطالعة الاخبار ليجتمع له من مفرداتها ما يكثر مباينتها للمعقول) (١) •

ثم يوصى الامام الغزالى بثلاثة أمور ، هى :

١ ـ ألا يطمع الانسان فى الاطلاع على جميع ذلك ، ويتل دائما قول الله تعالى : (وما اوتيتم من العلم الا قليلا) • (٢) •
فان هذه الامور ـ فى رأى الغزالى ـ مستترة على أكابر العلماء فضلا عن المتوسطين ، ومن يدعى الاطلاع على مراد النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ذلك ، فدعواه لقصور عقله ، لا لوفوره •

٢ ـ ان لا يكذب برهان العقل أصلا ، فان العقل لا يكذب ، ولو كذب العقل فلعله كذب فى اثبات الشرع ، اذ به عرفنا الشرع • فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكى الكاذب ؟ والشرع شاهد بالتفاصيل ، والعقل مزكى الشرع •

وفى هذا الامر ، يرى الغزالى انه اذا لم يكن بد من تصديق العقل ، لم يكن للانسان ان يتمارى فى نفى الجهة عن الله ، ونفى الصورة • واذا قيل : (ان الاعمال توزن) ، علم ان الاعمال عرض لا يوزن ، فلابد من تأويل • واذا سمع : (ان الموت يؤتى به فى صورة كبش أملح فيذبح) ، علم انه مؤول ، لان الموت عرض لا يؤتى به، اذا الاتيان انتقال ، ولايجوز على العرض، ولا تكون له صورة كصوة كبش أملح ، اذ الاعراض لا تنقلب أجساما ولا يذبح الموت ، اذ الذبح فصل الرقبة عن البدن ، وليس للموت رقبة ولا بدن• فاذن من التأويل •

٣ ـ ان يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات ، فان الحكم على مراد الله سبحانه ، ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم ، بالظن والتخمين خطر • فان مراد المتكلم انما يعرف اذا اظهر مراده ، فاذا لم

١ ـ المرجع السابق ، ص ١٠ •
٢ ـ الاية ٨٥ من سورة الاسراء•

يظهره فمن أين يعلم المراد ؟ فذلك لا يتأتى الا بحصر جميع وجوه الاحتمالات وابطال الجميع الا واحدا يتعين بالبرهان ٠

ولكن وجود الاحتمالات فى كلام العرب وطرق التوسع فيها كثيرة ، فمتى ينحصر ذلك ؟ فالتوقف فى التأويل اسلم ٠

هذا هو قانون التأويل عند الغزالى ، وتلك وصاياه التى يوصى بها كل من يلج باب التأويل ٠ ومنه يتبين ان الغزالى يحترم برهان العقل ، ويصف العقل بالصدق دائما ، ولكنه يوصى بالكف عن التأويل عند تعارض الاحتمالات، لكثرة ذلك فى كلام العرب ٠

والتخمين والظن ـ فى رأيه ـ جهل ، فانه لم يرخص به بالنسبة لمعلوم المجردة والاعتقادات واكثر ما قيل فى التأويلات ظنون وتخمينات ، والعاقل كما يقول الغزالى : (بين ان يحكم بالظن وبين ان يقول : اعلم ان ظاهره غير مراد ، اذ فيه تكذيب للعقل ، واما عين المراد فلا أدرى ولا حاجة الى ان أدرى) ٠ (١)

سعيد زايد

---

١ ـ قانون التأويل للغزالى ، ص ١٢ ٠

التصور الإسلامي للطبيعة

مصطفى لبيب عبد الغني

آداب جامعة القاهرة

لعل من اليسير ان نلاحظ ، فى الفلسفة الدينية ، ان النظام الطبيعى يميل الى أن يعتمد على نظام ما فوق الطبيعة ، بأعتباره اصله وغايته ، بدايته ونهايته ، وان كل ما يوجد فى الطبيعة انما يعتمد فى بقائه ودوامه من حيث الوجود ومن حيث الفاعلية على ارادة قادرة على كل شىء وتعمل على حفظ هذا الوجود ، ولكن ، الا يمكن القول اذن ان فكرة (الطبيعة) هى فكرة معادية للدين وانها من بقايا الفلسفات الوثنية ؟ والا يفسر هذا التساؤل موقف كثير من رجال الدين بازاء البحث الطبيعى ؟ أم ان الموقف الصحيح هو ان التصور الدينى لا يتجاهل ولا يحط من قدر التفسيرات العلمية أو الفلسفية الخالصة بل على العكس يدعو اليها ويرحب بها لان كل حقيقة من حقائق العلم أو الفلسفة تعلمنا شيئا على طريق التعرف على الله ؟

ثم ما هى القيمة الحقيقية لوجهة النظر التى ترى الحاجة الى النظرة الدينية للطبيعة ، نظرة ان لم تكن هى بعينها نظرة العلم أو الفلسفة فانها تتجاوزهما ؟

ان الدين بوجه عام يقوم على اللامرىء • واللامرىء هو كذلك بالنسبة لنا لا بالنسبة لله ؟ فبالنسبة لله الوجود كله مرئى • وقد ثار الدين ضد النزعة الطبيعية التى كانت تنكر واقعية اللامرىء ، لان هذا الاعتقاد كان قاتلا للعقل نفسه • والنظر الى الطبيعة بحيث تكون معقولة ويمكن ادراكها ينبغى أن يشمل كل درجات الوجود التى تحكمها معقولات متعددة •

ولدينا فى الاسلام أوسع فهم للطبيعة • فالطبيعة الفيزيقية يشار اليها باعتبارها تجليا الهيا عظيما •• كما يعتقد الاسلام اعتقادا راسخا ان عمل الطبيعة الفيزيقية يظهر دلائل كافية على المعقولية •• وهذا من شأنه ان يزود أولئك الذين يتدبرون بدون تعصب ضيق وبدون مزاعم جوفاء معرفة الله • والقرآن يسمى الطبيعة كلها طبيعة الله ، كما يقول عن الانسان : (فطرت الله التى فطر الناس عليها) (الروم ٣٠/٣٠) • واللامرئى هو فى اتصال مباشر مع المرئى بحيث يكون الخط موصولا بين الطبيعة ، وما فوق الطبيعة • والاسلام هو أول الاديان الكبرى الذى أولى عناية فائقة للطبيعة حتى تتمكن الانسانية العاقلة ان تبدأ سعيها نحو الله •

وبجانب الطبيعة الخارجية يوجه القرآن انتباه الانسان الى طبيعته الخاصة كذلك : (وفى انفسكم أفلا تبصرون) (آية ٢١/٥١ - الانبياء) وبتأكيده العظيم على دراسة الطبيعة الجوانية والطبيعة انبرانية يلخص تعاليه في موضع واحد : فالاسلام هو والطبيعة شيء واحد (واقم وجهك للدين حنيفا) (فطرت الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون) (الروم ٣٠/٣٠) ٠

وليست دراسة الطبيعة فحسب هى المؤدية الى ادراك الله ، ولكن الدين الصحيح يجب ان يكون مطابقا معها ، بما ان الطبيعة هى الحق ٠٠ والاسلام يقضى على الصراع الذى قد ينشأ فى بعض الانساق بين العلم وبين ما هو فائق للطبيعة ، وذلك بأن يتوحد هو نفسه مع الطبيعة ٠ والايمان الحق هو الايمان بالهوية بين العقل والطبيعة وارادة الله ٠ ولو ضل الدين عن وجهته الصحيحة ولو أصبح العلم ضيقا ، فحينئذ سوف تنشب بينهما الخصومة ٠ ولكن عندما يكون العلم معناه اكتشاف الاطراد والوحدة فى الوجود يكون معنى الدين أيضا اكتشاف الواحد من بين الكثير فان بوسعهما ان يسيرا معا فى وئام وتكافل ٠ (١)

ونتيجة لتأكيد الوحدانية المطلقة لله يقرر الاسلام حدود علاقة النظام الطبيعي بالخالق فلا يستطيع أحد ان يبقى على النظام لطبيعة غير مبدعة ، ونحن نسمى هذا النظام الثابت للاشياء باسم القوانين التى لا تغير ارادتنا منها ٠ أما فيما يتعلق بالخالق ، فان هذا الثبات وقانون العلية بأسره لا يبقيه الا كلمة من ارادة الله (ويمسك السماء أن تقع على الارض الا بأذنه) (آية ٦٥/٢٢ - الحج) فالله هو الضامن الحقيقى لدوام الاطراد فى الطبيعة ٠ والله هو المبدع لنظام الوجود الذى يخضع له كل شيء كائنا من كان : (وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) (آية ٤٤/١٧ - الاسراء ، (سبح لله ما فى السموات وما فى الارض وهو العزيز الحكيم) (آية ١/٥٩ - الحشر) ٠ (٢)

---

1. Khalifa Abdel-Hakim, "Islamic Ideology", P. 20, 34.

٢ - وفى هذا المعنى أيضا الآيات : ٥٩/٢٤ - الحشر ، ٧٢/١ - الجمعة ، ٦٤/١ - التغابن ، ٥٧/١ - الحديد ، ٦١/١ - الصف ٠ وهو أمر بالغ الدلالة ان تأتى هذه الايات فى مفتتح سور : الجمعة والتغابن والحديد والحشر والصف ، تنبيها للوعى الانسانى الى خضوع الكون بأسره لارادة الله وقضائه الذى ارتضاه لنظام الوجود ٠

يستطيع ان يذهب بالنوع الانساني ويأتي بخلق جديد (آيتا ٢٠/١٩ ــ الرعد) ٠ (ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها) (آية ١٤/١٥ ــ الرعد) ، (ان الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدرا) (آية ٣ ــ الطلاق) ٠

وليس هذا النظام الثابت ولا تلك السنة الكونية بقضاء أزلي ، الا من وجهة نظر الانسان والكون لكنها ليست بضرورة عمياء يخضع لها الله خضوع الاشياء لها ، بل ان مقتضى الكمال الالهي يجعل حدود العلاقة بين ارادة الله وثبات السنن الكونية تتمثل في هذه الاية المحيرة للعقل الانساني كلما داوم التفكير فيها : (انما أمره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) (آية ٣٦/٨٢ يسن) ٠ (١) و (كن فيكون) انما هي تقريب الى الذهن في المجاز ، والامر أهون من ذلك جدا في ارادة الله الخالق ٠

ولكن الا يؤدى هذا الاعتقاد الى تصور سلبي كامل للعالم حيث تختفي كل رابطة من روابط العلية ؟ ان مثل هذه النتيجة فضلا عن منافاتها للعقل والعلم تتعارض مع الآيات التى تفسر الظاهرة الطبيعية أو التاريخية بغيرها من الظواهر المماثلة ٠ وعلى ذلك فان الحل الوحيد الصائب انما هو ذلك الذى يحدد لكل معطى من معطيات الوجود قدره المحدود ، فلاتنسب للكون قدرة ذاتية ولا عجز ذاتى ٠

سلسلة من الظواهر التى تحدث على الدوام وفقا لنظام من التتابع المرسوم ، يكون لنا الحق فى افتراض انها سوف تحدث مستقبلا وفقا للنظام ذاته ، وفى الاعتقاد بنظام ثابت للطبيعة ٠ ولكن ينبغي الاعتقاد بأن هذا الثبات يرجع الى جوهر الاشياء المتقبل عن الروح المطلق المدبر لها والحافظ عليها وجودها ٠ وبفضل الارادة الالهية يكون لهذه الاشياء وجودها ودوامها وقوتها وثباتها ٠ والتفسير الدينى هو أبعد ما يكون عن اعتباره بمثابة كسل عقلى ، انما يتجاوز التفسير العلمى بكثير ويفوقه ٠ لكنه يسمح بقيام التفسير العلمى ويحتويه ثم يتجاوزه بغير حدود ٠وعندما يتوقف التفسير العلمى عند اعتبار العلل القريبة والمراحل الوسيطة فان الطلب الميتافيزيقى لا يتوقف عند ذلك ، ولا يجد الوفاء الكامل بحقوقه والرضى الا بالصعود الى بداية البدايات وأصل الاصول ، الذى يفسر كل شيء ولا يكون هناك ما يفسره تفسيرا مطلقا ٠ ذلك ان المتناهي انما يقبع فى ركن من أركان اللامتناهى ، ان صح هذا التعبير ٠٠ والقوة المحدودة

---

١ ــ وانظر فى ذلك أيضا الآيتين : ١٩/٣٥ ــ ١٦/٤٠ ٠

بحدود الزمان والمكان وبحدود الآثار التى تحدثها ، ما هى الا قوة مستعارة وعرضة على الدوام لان يأخذها من اعطاها : (لا قوة الا بالله) (آية ١٨/٣٩ ـ الكهف) ، (او لم يروا ان الله الذى خلقهم هو اشد منهم قوة) (آية ١٤/١٥ ـ فصلت) ٠

●

على ان للمشكلة وجها آخر لعله لم ينل حظه من العناية والتأكيد ، فالى جانب القول بأن العجز الحقيقى للكون وان العرضية والحدوث شهادة (على القدرة المطلقة والوجوب والعظمة والسلطان الالهى) ـ ألا يمكن القول الى جانب ذلك ، ودفاعا عن فاعلية العلل للطبيعة وثبات خصائصها ـ ان صنع القادر الحكيم لا يمكن ان يكون سلبيا بلا حول أو طول ، أو لسنا نعترف لعملية الخلق بكل حقوقها المشروعة حينما ندرك عظمة الخالق من عظمة المظلوق ودقة الصانع من دقة الصنع وابداع المبدع من مبدعاته ؟ ألا يبقى ادراك عجز المخلوقات وعدم كفاءتها وارجاع العملية الى الله كلية، فى حقيقة أمره ، مسألة سيكولوجية فى المقام الاول ويكشف عنها التحول الدينى العنيف الذى يعانيه أصحاب التجارب الروحية العميقة ؟ أم ان هذه كلها ضروريات مختلفة من تفسيرات حقيقة واحدة غايتها تأكيد مجد الله وعظمته ؟ ان ما يصدق من ناحية الميتافيزيقا ونحن ننسب الى الله كل وجود فى المبدأ والغاية انما يصدق من ناحية الفيزيقا أيضا ٠ فما يخلقه الله يعتمد اعتمادا كاملا على الفاعلية الخالقة لكن ما لم تكن هذه الفاعلية الخالقة عبثا فانها يجب أن تحدث شيئا ما وان تمارس فعلها وعليتها بدورها ٠ فالوجود المخلوق أو الحادث ليس سلبا محضا أو عدما ، بل له طبيعته التى تخصه ولجوهره الذى يخصه ، والمخلوقات مع اعتمادها الانطولوجى الاصيل على الله ، انما تتمتع بوجود حقيقى وبصفات تترتب على هذا الوجود ٠ ومناط السر هنا هو ان الاشياء المخلوقة (بطبائعها الخاصة) لا تكون اشياء متميزة على الرغم من اعتمادها الانطولوجى على الله بل بفضل هذا الاعتماد الانطولوجى ذاته بالفعل ٠

اننا اذا تساءلنا : كيف يمكن أن يكون (لمخلوق) علة فاعلية ؟ فاننا نجيب على الفور ، استنادا الى الفهم الحقيقى لمعنى الخلق : أى الصلة القائمة بين الله وبين الموجودات ، وكيف يمكن ان يكون المخلوق على خلاف ذلك ؟ ٠٠

---

1. Draz, M.A., "L" Initiation au Koran". P. 59 — 60.

بل انه من واقعة الوجود ـ ذاتها ـ يجب أن يكون للشيء فاعلية خاصة به • فالقول بأنه يخلق شيء ما يعنى أنه يخلق لتحقيق غاية كائنة ما كانت هذه الغاية ، ودون ادعاء للنفاذ الى مقاصد الله وان يخلق شيء ما يعنى انه يوجد بأعتباره متميزا عما سواه • وليس ابعد من التناقض الكامن فى تصور خصوبة تولد عقما ! فخلق الاشياء يعنى خلق الافعال ، وان يخلق شيء ما يعنى فى النهاية انه يمارس فاعلية تخصه (١) •

ان المخلوق وقد نشأ وأصبح متميزا عما سواه فانه يميل الى ان يتحقق بالفعل وصولا الى غاية ، وهو بهذا التحقق انما يمارس فاعلية خلاقة كذلك بما هو مطبوع بطابع الهى ، وبما هو اثر من آثار الفاعلية الالهية ، وان كان فى الخلق اظهار لمجد الله فان هذا المجد يتجلى فى ممارسة المخلوقات لفاعلية مرسومة • والمخلوقات اذ تمارس فاعليتها الخاصة انما تطيع ارادة قانون اسمى هو القانون الالهى : (الذى خلق فسوى ، والذى قدر فهدى) (آية ٢ـ٣/٨٧ ـ الاعلى) ، (وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) (آية ١٧/٤٤ ـ الاسراء) • أفلا يمكن القول على ذلك بعبارة جيلسون ان العلية الفيزيقية بالنسبة لفعل الخالق هى على نحو ما تكون عليه الموجودات بالنسبة للوجود ، والزمان بالنسبة للازل ؟ (٢) •

ان كل موجود حادث يدين بحدوثه لواقعة انه يشارك فقط فى الوجود فان له وجوده ، ولكنه ليس الوجود الخاص به على الاصالة ، بالمعنى الفريد الذى يكون عليه الوجود بالنسبة لله • وسنجد التفرقة بين الوجودالضرورى الواجب بذاته ، وبين الوجود الممكن الواجب بغيره تبرز عند الفارابى وابن سينا فى الفلسفة الاسلامية وتتطور عند الغزالى تطورا يستند الى متضمنات نظرية الخلق الدينية ويسير بها الى غايتها فيرجع العلية بأسرها الى الله الكامل الوجود والكامل العلية على الاصالة •

هل الله هو العلة الجوهرية أو (العلةالغائية) أو (العلةالفاعلة) ؟ الواقع ان النظرة الاسلامية تجب كل هذه التحديدات بحيث يصبح الله جوهر الموجودات وعلة العلل وغاية الغايات على السواء • هو الاول والاخر، الظاهر والباطن ، المبدىء والمعيد ، ولله يرجع الامر كله •

---

1. D.J.B. Hawkins, “The essentials of theism”, P. 112.
2. Gilson, E. “The spirit of Medieval Philosophy”, P. 100 — 101.

والفكرة الاساسية الواردة فى القرآن فيما يتعلق بصلة الوجود بالعلية وكيف تتحدد هذه الصلة من خلال المعنى العميق للخلق هى ان الموجودات الحادثة على اطلاقها لا تعدو ان تكون اكثر من علل ثانوية لانها ليست اكثر من موجودات ثانوية . ونشاطها العلى محصور على وجه الدقة فى انتقال احوال الوجود ولا يمكن لها ان تذهب الى ابعد من ذلك فتنسب الوجود الفعلى للمعلولات الحادثة . ففاقد الشىء لا يعطيه . ولا يستطيع الشىء أن يتجاوز فى نظام العلية المرتبة التى يحتلها فى نظام الوجود . ان الخلق فعل على يصدق على الله ، وهو ممكن له وحده وليس ممكنا لسواه: (ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له) (آية ٢٢/٧٣ ـ الحج) ، (قل أرأيتم شركاءكم الذين تدعون من دون الله أرونى ماذا خلقوا من الارض ؟) (آية ٣٥/٤٥ ـ فاطر) . (١)

وعلى ذلك فان أى مفكر يتبع منهج القرآن ويدرك طريقته فى التدليل على وجود الله ، خالق الكون ، لا يمكن ان يتنكر لمبدأ العلية ، بما هو مبدأ عقلى يكشف عن رباط وجودى بين الله والعالم . وليس الاشكال عند مفكرى الاسلام والغزالى منهم على الخصوص ، قائما فى الاقرار بمبدأ العلية ولكن الاشكال تمثل فى دعوى الارتباط المزعوم بين واقعة بعينها وواقعة أخرى ارتباطا عليا لا ينفك صفته الكلية والشمول والضرورة .

وعند متكلمى الاسلام ـ معتزلة أو اشاعرة على السواء ـ اقرار بأن الفاعل لا يمكن ان يعرف الا بما يصدر عنه من افعال تدل عليه . ومن ثم يؤكدون مبدأ العلية بحسب ضرورة العقل ، ونجد الدليل الاساسى عندهم على وجود الله هو دليل (الحدوث) على نحو ما نتبين ذلك فى كتابات الاشعرى والباقلانى والجوينى والغزالى على سبيل المثال .

●

ما مدى ثبات خصائص هذه العلل الثانوية ودوامها بالقياس الى قدرة الله ؟ ان الشك ليس منوطا بالاقرار بسنن كونية ثابتة ، وبقوانين تنظم اطراد حوادثه ، بل المسألة ـ موضع الاشكال ـ هى فى مصدر ضمان الثبات لهذه السنن ، وفى علاقة هذه السنن بالقياس الى الله (٢) وليست المسألة هى انكار العلية الفاعلة باطلاق .

---

١ ـ وكذلك الاية (٤٦/٤ ـ الاحقاف) .

٢ ـ نجد انفسنا هنا ـ بازاء مجموعة من الآيات القرآنية يتخذها كثير =

= من مفكرى الاسلام (وابن رشد منهم خاصة) لتأييد وجهة نظرهم فى ثبات السنن الكونية ، وهذه الآيات يفرد لها ابن تيميه رسالة بعنوان : (فى لفظ السنة فى القرآن) ، (ابن تيمية : ـ جامع الرسائل ، تحقيق محمد رشاد سالم القاهرة ١٩٦٩) ٠ من هذه الآيات : ٣٧ ـ الاسراء ، ٣٨ ، ٦١ـ٦٢ الاسراء ، ٤٣ فاطر ، ٨ غافر ، ٢٢ـ٢٣ الفتح ، ٥٥ الكهف ، ٣٨ ، ٦٠ـ٦١ الاحزاب) ٠ ويعلق ابن تيميه على هذه الايات بعد تصنيفها بقوله : (هذه السنن كلها تتعلق بدينه وأمره ، ونهيه ، ووعيده ، وليست هى السنن المتعلقة بالامور الطبيعية ، كسننه فى الشمس والقمر والكواكب وغير ذلك من العادات فان هذه السنة ينقضها اذا شاء بما شاءه من الحكم ، وقد ذكر بعض هذه الآيات (السهروردى) فى (الالواح العمادية) محتجا بها على على ان هذه سنة الرب عز وجل وعادته وهى لا تبديل (لها) اذ كان عندهم ليس فاعلا بمشيئته واختياره ، بل بموجب بذاته ٠

فيقال لهم : احتجاجكم على هذا بالقرآن فى غاية الفساد ، فان القرآن يصرح بنقيض مذهبكم فى جميع المواضع ، وقد علم بالاضطرار ان ما يقولونه مخالف لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ٠ واما بيان الادلة فمن وجوه: أحدها : ان يقال العادات الطبيعية ليس للرب فيها سنة لازمة فانه قد عرف بالدلائل اليقينية ان الشمس والقمر والكواكب مخلوقة بعد ان لم تكن ٠ فهذا تبديل وقع ٠ وقد قال تعالى : (يوم تبدل الارض غير الارض والسموات) (آية ٤٨ ـ ابراهيم) ٠ وأيضا فقد عرف انتقاض عامة العادات ٠٠ والامور الطبيعية فاما ان تقع بمحض المشيئة على قول ، واما ان تقع بحسب الحكمة والمصلحة على قول ٠ وعلى كلا التقديرين فتبديلهما وتحويلهما ليس ممتنعا كما فى نسخ الشرائع وتبديل آية بآية ، فانه ان علق الآية بمحض المشيئة فهو يفعل ما يشاء ، وان علقها بالحكمة مع المشيئة ، فالحكمة تقضى تبديل بعض ما فى العالم ، كما وقع كثير من ذلك فى الماضى وسيقع فى المستقبل فعلم أن هذه السنين دينيات لا طبيعيات وقوله تعالى : (فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا) دليل على ان هذا من مقتضى حكمته، وانه يقضى فى الامور المتماثلة بقضاء متماثل لا بقضاء مخالف ٠٠٠ وهويعمم سنته فى خلقه وأمره ، فى الطبيعيات والدينيات ٠

لكن الشأن أن تعرف سنته ، وحقيقة هذا انه اذا نقض العادة فأنما ينقضها لاختصاص تلك الحال بوصف امتازت به عن غيره ، فلم تكن سنته مع ذلك ، والاختصاص بسنته مع عدمه ، كما نقول اذا خصت العلة لفوات شرط أو وجود مانع =

= ولفظ السنة يدل على التماثل ، فانه سبحانه اذا حكم في الامور المتماثلة بحكم فان من ذلك لا ينتقض ولا يتبدل ولا يتحول ، بل هو سبحانه لا يفوت بين المتماثلين ، واذا وقع تغيير فذلك لعدم التماثل وهذا القول أشبه بأصول الجمهور القائلين بالحكمة في الخلق والامر وانه سبحانه يسوى بين المتماثلين ، ويفرق بين المختلفين . (ابن تيمية : رسالة في لفظ السنة في القرآن ص ٥٢ـ٥٥) .

ويوضح ابن تيمية هذه المسألة ، في كتابه : (الرد على المنطقيين) بقوله : (انخراق العادات أمر معلوم بالحس والمشاهدة بالجملة . وقد أخبر في غير موضع انه سبحانه لم يخلق العالم عبثا وباطلا بل لاجل الجزاء فكان هذا من سنته الجميلة ! وهي جزاؤه الناس بأعمالهم في الدار الآخرة ، كما اخبر به عن نصر أوليائه وعقوبة اعدائه ، فبعث الناس للجزاء هو من هذه السنة ، وهو لم يخبر بأن كل عادة لا تنتقض بل اخبر عن السنة التى هي عواقب افعال العباد بأثابته أوليائه ونصرهم على الاعداء . فهذه هي التي أخبر بأنه لن يجد لها تبديلا ولا تحويلا ، كما قال : فهل ينظرون الى سنة الاولين . (ص٣٩٠ـ٣٩١) .

ولكن في هذه الآيات رد على من يجعله يفعل بمجرد ارادة ترجح احد المتماثلين بلا مرجح . فان هؤلاء ليس عندهم له سنة لا تتبدل ، ولا حكمة تقصد . وهذا خلاف النصوص والعقول . فان هذه السنة تقضى تماثل الاخار ، وان حكم الشيء حكم نظيره ، فيقتضى التسوية بين المتماثلات ، وهذا خلاف قولهم (ص٣٩١ من طبعة بومباى ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م) .وواضح ان ابن تيمية يستند الى فهم دلالة الايات المعنية من خلال سياقها في النص القرآني . وهو منهج يبعد في رأينا ـ عن التعسف في التأويل .

وليس مرجع ثبات السنن الكونية ، فى التصور الاسلامى مصادفة عارضة ولا ضرورة عمياء ، بل ذلك من تقدير عزيز حكيم : (ان الله بالغ أمره قد جعل لكل شىء قدرا) (آية ٣/٦٥ ـ الطلاق) ، (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فأرجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير) (آيتا ٣ـ٤/٦٧ الملك) (كل يجرى لاجل مسمى ذلكم الله ربكم له الملك) (آية ١٣/٣٥ ـ فاطر) ، (وكل شىء عنده بمقدار) آية (٩/١٣ ـ الرعد) ٠

الى أى حد تتميز هذه النظرة الاسلامية للكون عن النظرة اليونانية ؟ من المعروف ان الصدفة (تلعب دورا هاما فى المذهب المشائى) ٠ والصدفة فى هذا المذهب وان لم تكن تعنى على الاطلاق اللاحتمية الخالصة او مايحدث بغير سبب ، وهى على ذلك لا تحدث شرخا فى الحتمية العامة للكون ، فانها مع ذلك محتومة بطريقة غير تامة ٠ والعرضى عند ارسطو ، كما سبق ان رأينا مالا غاية له ، وما يشير الى وجود ثغرات معينة فى النظام الغائى لا فى نظام العلل الفاعلة ٠ كما ان الصورة اذ تصطدم بضرورات عمياء للمادة لا تنتج الا وجودا غير متقن أى شيئا بشعا ٠ ومثل هذه الاشياء البشعة أخطاء عرضية للطبيعة التى يمنعها حشد من الظروف ، لا يمكن التنبؤ بها ، من الوصول الى غايتها ٠ ولا يصبح بالطبع لهذه الوجهة من النظر مكان مقرر فى النسق الدينى فاذا كانت الصدفة والاشياء البشعة ممكنة على المستوى لنسبى لخبرة بشرية فانها تفقد كل معنى عندما نشرع فى نسبة هذا الكون كله الى الله ٠ وفيما يتعلق بالغايات الالهية لا يمكن ان يحدث شىء ما بعيدا عن متناولها ، ومادامت المادة (مخلوقة) فانها لم تعد عنصرا من عناصر ضرورة عمياء ، ولم يعد لها نفس الدور الذى تؤديه فى نظرية (العارض "Fortuitous") عند ارسطو ٠ والاشياء البشعة ـ بما هى كذلك ـ مستحيلة استحالة الصدفة ذاتها ٠ لكن بعض الفلاسفة لسوء الحظ يفضلون انكار مقاصد الله على الاعتراف بأنهم لا يعرفون شيئا عنها ، ويتهمون الطبيعة باللامعقولية حينما لا تفعل اكثر من الانصياع للقوانين التى فرضها الله عليها (١)٠ وفى ذلك تنكر لقضاء العقل باسم العقل ذاته ، وضيق من هؤلاء الفلاسفة بما قد يعترض تعرفهم على الحقيقة من عقبات تبدو معها بعض الامور وقائع لا معقولة ومصادفات لا سبيل الى ردها الى قانون أعم يفسرها تفسيرا مباشرا ٠ وما هو رأى القرآن ؟ جواب القرآن على ذلك ان الله (٠٠ خلق كل شىء فقدره تقديرا) (آية ٢/٢٥ ـ الفرقان) و (ان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم)٠

---

1. Gilson, E. "The Spirit ...", P. 367 — 368.

(آية ٢١/١٥ – الحجر) ، (ان الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدرا) (آية ٣/٦٥ – الطلاق) ٠

وعلى حين يسمح الفكر اليوناني بلا حتمية ناتجة عن نقص معين في المعقولية – على حد تعبير جيلسون – فان الفكر الديني يقوى روابط الحتمية الطبيعية برد النظام الظاهر في الطبيعة الى قوانين عقل اسمى ، وبادراج الصدفة تحت قانون يتم في الفلسفة الدينية – تحرر الطبيعة من القدر Fate بالمعنى الذى يسيطر على الفلسفة اليونانية ، وبخاصة في الروتين ، فلكل شيء سببه الكافي ومرجعه الاخير ٠ وليس القضاء والقدر الا تسجيلا لارادة الله المطلقة ومشيئته النافذة التى لا تملك المخلوقات عصيانها ٠ ولقد وجدنا من فلاسفة اليونان من اقر بمصادفة مطلقة ونعلم ان للمصادفة عند أرسطو دورا واضحا ٠ وكان هؤلاء الفلاسفة مضطرين بالطبع الى نبذ فكرة القدر كما ان اولئك الذين رفضوا فكرة الصدفة بغية ارجاع كل شيء بما فيها الاشياء التى تبدو عرضية الى تأثير الاجرام السماوية المختوم كانوا على استعداد لاطلاق لفظ القدر على القوانين الفلكية ، غير انه ليس أقل من ذلك وضوحا ان تجد الصدفة الظاهرة والتى لا يمكن فيما يبدو ان يفسرها قدر أبدا ، ان تجد سببها الكافي في العناية الالهية ٠ وحينئذ لا يصبح للقدر معنى في النسق الدينى ، سوى انه اثر من آثار العناية الالهية ، فالله سبحانه وتعالى هو (الذى قدر فهدى) (آية ٣/٨٨ – الاعلى) ٠ فالخلق كله وفقا للقرآن ، مجال العقل والنظام ، لكن العقل والنظام يعملان بطريقة مختلفة في مستويات الوجود المتباينة ٠٠ ولو منح الانسان استبصارا حقيقيا لما استطاع ان يجد خللا في الكون ، وحيثما يلاحظ عدم الانتظام فعليه ان يدرك انه لم ير الصواب بعد ،ان الخلق يخضع للنظام في كل خطوة من خطواته ٠ وسلطان القانون موجود في كل مكان ، ومهما يكن من اختلاف القوانين التى تعمل في مستويات مختلفة ٠ (ان العلية في الوجود الظاهر هى التتابع المؤسس من قبل الله ، وهو ذلك التتابع الذى يمكن ان تعدله قوانين أعلى فحسب ، هى أيضا (قوانين الهية) ٠ (١)

ونستطيع القول بعبارة باركلى ان القوانين الطبيعية هى لون من الوان التعبير اللغوى الذى يتحدث الله به الينا ويرشدنا (٢) ٠ كما انها التعبير عن الارادة الالهية ٠

---

1. Khalifa Abdel-Hakim, "Islamic Ideology", P. 26, The Institute of Islamic Culture, Lahore, 1953, (Second edition).

راجع بالتفصيل تصور العلاقة بين القانون الالهى والقانون الطبيعي كتاب :

2. D.J.B. Hawkins, "The essentials of theism", PP. 110 — 112, sheed and word, London, 1949.

ونستطيع ان نلحظ هذا الفارق الهام بين التصور اليونانى من ناحية وبين كل من التصور الاسلامى - والمسيحى اليهودى - من قبل - من ناحية أخرى فيما يتعلق بمشكلة الحوادث العرضية المستقبلة Future Contingents وامكان التنبؤ بها ، وهو فارق ترتب على نظرية الخلق وعلى فكرة العناية التى تلزم عنها • وبما ان العلم هو المعرفة عن طريق العلل (أرسطو) وبما ان العرضى هو مالا علة له فلا يمكن اذن اعتباره موضوعا للعلم فضلا عن ان يكون موضوعا للتنبؤ ، ذلك التنبؤ الذى يقوم اساسا على (الحتمية) وعندما أقام الرواقيون نظريتهم فى التنبؤ بالغيب Diviation فأنهم أقاموها على نظرية فى القدر (استبعدت تماما كل حدوث Contingence وكل عرضية من الكون • لكن الفلسفة الدينية فى المسيحية وفى الاسلام تجاوزت بالفعل صعوبة الاختيار بين تأكيد الحوادث وافكار التنبؤ أو الاعتراف بامكانية التنبؤ وانكار الحدوث ، وهنا فى الفلسفة الدينية يتحقق الفصل كاملا بين فكرة الحدوث وفكرة المصادفة من ناحية ، وبين فكرة الحتم أو التحديد Determination وفكرة (القدر) من ناحية أخرى •

كان (شيشرون) يذهب الى حد اعتبار العلم بالمستقبل مستحيلا بالنسبة للانسان وبالنسبة لله على حد سواء • وداى به دفاعه عن (القدر) الى حد انكار علم الله السابق بمجريات الامور ، وذلك لحساب الحرية الانسانية • واذا كانت المصادفة عند أرسطو ، لانتمائها الى نظام اللامعقول غير قابلة للتنبؤ بها ، واذا كان القدر الرواقى ممكن التنبؤ به ، بعد استبعاد المصادفة والحدوث فاننا نجد هنا فى الدين ، كل شىء يندرج تحت نظام معقول • وبما ان الله هو الخالق - وبما انه يعنى بخلقه فهو لذلك يعرف ما ستكون عليه المخلوقات وما سوف تفعله ، وفى النظام الفيزيقى فان كل ما ينتج عن المعلل ، وما قد يبدو لنا عرضيا انما يندرج تحت علم الله السابق ، وفى النظام اللاارادى فان الله خلاق حريتنا يرى بعلمه السابق ما سوف تكون عليه ممارسة هذه الحرية وخالق الحرية لا يدمرها بل يقيمها ويريدها حرة على نحو ما خلق • وبما ان الله وحده الخالق فمن العبث ، اذن ، ان نوافق شيشرون وامثاله على ما يذهبون اليه من استحالة معرفة الله للغيب ، ودليل القرآن فى ذلك واضح وقاطع : (الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) • (آية ٦٧/١٤ - الملك) • والايات القرآنية صريحة الدلالة على ان الله وحده هو (عالم الغيب والشهادة فتعالى الله عما يشركون) (الآية ٣/٩٢ - المؤمنون) • (١) وليس العلم بالغيب قاصرا فى جلب الله

---

١ - وكذلك الاية ١٣/٩ - الرعد •

لامور بعينها ولكنه (ما من غائبة فى السماء والارض الا فى كتاب مبين) (آية ٢٧/٧٥ ـ النحل) ٠ و (عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم مافى البحر والبر) (آية ٦/٥٩ ـ الانعام) ٠ ولان الله هو وحده الخالق فانه هو علام الغيوب لا يشرك فيه احدا : (قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله) (آية ٢٧/٦٥ ـ الاعراف (١) ٠ و (ماكان الله ليطلعكم على الغيب) (آية ٣/١٧٩ ـ ال عمران) ٠ ومن اجل هذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام حريصا على تأكيد هذا المعنى لقومه وللانسانية : (قل لا اقول لكم عندى خزائن الارض ولا اعلم الغيب) (آية ٦/٥٠ ـ الانعام) (٢) ٠ فكل شىء معروف لله لان كل شىء من عمل الخالق الذى شاء ان يكون الضرورى ضروريا والعرضى عرضيا والحر حرا ٠ وهنالك أيضا مسألة هامة يجب التنبيه اليها بالنظر الى خصائص الالوهية ، وهى ان الله يرى كل شىء بما هو حاضر وليس هناك بالنسبة اليه ماض وحاضر ومستقبل ٠ وعلى ذلك فلا يصح بحال ما ان يقال ان الله يتنبأ بما سوف يحدث بل يجب ان يقال انه يرى ما سوف يحدث على نحو ما هو حادث ٠ وهنا فى الاسلام نجد ، خلافا للنتائج المقررة فى الفلسفة اليونانية امكانية ان يكون الشىء حادثا يفلت من قضاء الضرورة بفعل علة مبدعة هى وحدها الواجبة الوجود وان يكون قابلا للتنبؤ به Foreseable أو بمعنى ادق يكون ضمن مجال (الرؤية الالهية الشاملة) ٠ وفى هذا خروج واضح على مبدأ (الضرورة) اليونانى وسر هذه المجاوزة للنتائج اليونانية يكمن فى تصور القدرة الالهية الشاملة Omnipotence التى هى قدرة مبدعة ، ممسكة لكل ما تبدعه ، حافظة له محيطة به ، خبيرة بشئونه٠

---

١ ـ وكذلك الاية ٧٢/٢٦ ـ الحق ٠

٢ ـ وكذلك الاية ١١/٣١ ـ هود ٠

القســـم الثـــانى

الدراسات الأجتماعية ..

اولا ـ فى النظريـات الاجتماعية

البحث الاجتماعي

د. باقر الحسني

أستاذ مساعد - جامعة الفاتح

تمهيـــــد :

أصبح البحث الاجتماعي ـ في وقتنا الحاضر ـ نشاطا متزايد الاهمية في وطننا العربي ، كما في دول العالم اجمع · ذلك انه بدأ يحظى بدرجـــــة من الاهتمام والتقدير تكاد لا تقل عن تلك التي تتمتع بها البحوث العلميـــــة في مختلف المجالات كالكيمياء والفيزياء والاحياء وغيرها ·

ان عصرنا الحالي هو ـ كما يسميه البعض ، بحق ـ عصر الالة ، أو عصر الثورة التقنية العارمة (١) · فقد دخلت الالة في بيوتنا ، وأثرت في سلوكنا ، واصبحت جزءا مألوفا من حياتنـــا المعتادة ، وهذا ما ادى بطبيعـــة الحال الى احداث سلسلة متتابعة من التغيرات الاجتماعية السريعة ، التي هزت مختلف أركان المجتمع ومؤسساته ، والتي احدثت ما نشهده الان من مشكلات اجتماعية متعددة ومتنوعة · ولهذا أضحت الحاجة ماسة الى ايجاد حلول لتلك المشكلات· وهذا لا يتأتى الا عن طريق البحث العلمي المنهجي المنظم الذي بواسطته يستطيع الباحث ان يستنبط المبادىء والقوانين المنظمة للظواهر الاجتماعية المختلفة · حيث بمعرفتنا للقوانين نتمكن من التكهن ـ الى حد ما ـ بما يطرأ على الظواهر المذكورة من تغيرات واحـداث في ظل بعض الشروط · كما اننا بتطبيقنـا القوانين نتمكن من ايجاد الحلول المناسبة لما قـد يواجهنا من معضلات اجتماعية، بطريقة مجدية · وفي ذلك ـ بطبيعة الحال ـ خدمة لمجتمعنـــا وللمجتمعات البشرية الاخرى ، وللتراث الانساني ، على حد سواء ·

فما هو البحث الاجتماعي ؟ وماهي طبيعته ؟ وما هي شروطه ، وقواعـــده وخطواته ؟ وكيف يمكننا التوصل الى اســتخلاص القوانين والنظريات العلمية؟ وما هي الاساليب المتبعة في هذا الصدد ؟

ذلك ما سنحاول استعراضه ، بايجاز ، في هذه المقالة ·

تعريف البحث الاجتماعي :

البحث الاجتماعي هو ميدان من ميادين البحث العلمي ، الذي يكرس نشاطه ودراساته في مجال العلوم الاجتماعية ، التي تتخذ من العلاقات الانسانية والسلوك البشري والتفاعل القائم بين الافراد والجماعات محـــورا لاهتمامها وتخصصاتها العلمية ·

وكلمة (البحث) فى اللغة تعنى (الطلب) ، (فالبحث عن الشىء) يعنى (طلب الشىء) ، و (البحث عن العلم) يعنى (طلب العلم) ٠

ويتفق العلماء على تعريف البحث الاجتماعى بانه تلك (المحاولة الدقيقة الناقدة للتوصل الى حلول للمشكلات التى تؤرق البشرية وتحيرها ٠ ويولد البحث العلمى نتيجة لحب الاطلاع ويغذيه الشوق الى معرفة الحقيقة وتحسين الوسائل التى تعالج بها مختلف الاشياء ٠ ان البحث العلمى ثمين لانه يمنح الانسان مفتاحا للتقدم الاجتماعى) (٢) ٠ فهو نشاط لا يمكن ان يستغنى عنه مجتمع يريد تطوير حياته ، وينشد بلوغ حياة أفضل ٠ ولهذا فان مدى الاهتمام بالبحث العلمى يعبر عنمدى الرقى الاجتماعى والحضارى فى مجتمع ما (٣)٠

وعليه ، فالبحث الاجتماعى ، اذن هو تلك الدراسة المنهجية الناقدة ، التى تبحث فى الظواهر والمعضلات الاجتماعية ، من حيث اسبابها واثارها وسبل علاجها ٠ وغالبا ما يبدأ البحث الاجتماعى بسؤال يتطلب حلا ، والحل يمر – عادة – بمراحل متعاقبة تبدأ بالملاحظة ، فالتجريب ، فالتعميم ، ثم التطبيق ٠

فالانسان ، كثيرا ما تواجهه أمور ، يحار فى امرها ، ولا يجد جوابا لمعرفتها واستكناه حقيقتها ٠ حينذاك تثور فى فكره أسئلة عديدة من قبيل : ماذا ؟ وكيف ؟ ولماذا ٠٠ واين ٠٠ والى اين ٠٠ ومتى ؟ وغير ذلك من الاسئلة التى يحاول الاجابة عنها ٠ وبهذا يكون قد بدأ البحث ٠ فاذا كان اسلوب التقصى الذى يتبعه الباحث علميا ، فى محاولته للاجابة على الاسئلة المذكورة، يكون حينذاك قد بدأ بحثا علميا ، والعكس بالعكس ٠ وعليه ، فالبحث العلمى هو الذى يتوصل اليه باتباع اسلوب علمى فى تقصى الحقائق ٠ وهذا يعنى ، ان الاسلوب العلمى واحد فى كل العلوم ، وان اختلفت اشكاله من علم لاخر ٠ ويجمع العلماء على ان كل علم يكون علميا بقدر ما يكون اسلوبه علميا٠ أى ان الاسلوب العلمى واحد فى أسسه ومراميه وخطواته الرئيسية ، ولكنه يختلف من مجال علمى لاخر ، تبعا لاختلاف طبيعة المادة والظاهرة المبحوث عنها ، فى هذا العلم أو اذك ٠

البحث الاجتماعى النظرى والبحث الاجتماعى التطبيقى :

لقد جرت العادة على تصنيف البحث الاجتماعى ، وفقا لاهدافه ومراميه، الى صنفين ، بحث علمى ذى اهداف نظرية بحتة ، واخر تطبيقى ذى اهداف عملية ، ترمى – فى الغالب – الى ايجاد حلول لمعضلات آنية ، يستفاد منها على العموم ، فى ميادين الاصلاح الاجتماعى والخدمة الاجتماعية ٠

ويؤكد معظم الباحثين على ان ليس هناك من فرق جوهرى بين هذين الصنفين من البحوث ، ذلك انهما يتبعان نفس الاسلوب والوسائل ، كما انهما يشتركان – فى الاعم الاغلب – فى نفس الهدف العام الذى هو (البحث عن الحقيقة) والفارق الوحيد الذى يمكن ان يوجد بينهما هو أن البحث العلمى يهدف دائما الى تطبيق النتائج التى يتوصل اليها بشكل يحقق الفائدة المتوخاة من اجرائه آنيا • فى حين لا يستلزم الامر ذلك فى البحوث النظرية • حيث ان النظريات تتغذى من الواقع وتغذيه ، وان الارتباط وثيق بين النظرية والواقع ، وان التفاعل مستمر ومتبادل بين الفكر والتطبيق (٤)• وعليه ، فلا يمكن اعتبار الفارق المذكور جوهريا على الاطلاق • (٥)

أهمية البحث الاجتماعى وتطبيقاته :

قلنا ان البحث الاجتماعى هو نوع من النشاط الانسانى تقوم به جماعة من الافراد فى المجتمع لتحقيق وظائف معينة مستمدة من حاجات ذلك المجتمع• ومجتمعنا اليوم يمر بمرحلة انتقال من عهد التخلف والانحطاط ، الى عهد النهضة والارتقاء والتنمية الشاملة • وتتميز هذه المرحلة بسرعة التغير الذى يكاد يشمل أوجه الحياة الاجتماعية ونظمها ومؤسساتها •

ولم يكن هذا التغير وليس عامل الصدفة ، وانما هو نتيجة لازمة لاتباع سياسة التخطيط كأسلوب لتنمية موارد البلاد الاقتصادية والاجتماعية •

وحيث ان التخطيط السليم يهدف الى تحقيق آمال المجتمع وحاجاته وتطوير حياته وايجاد الحلول الممكنة لمشكلاته الاجتماعية المختلفة ، كالفقر والتخلف والامراض العقلية والبطالة والجريمة والحروب وحوادث المرور وغيرها ، فلابد اذن من تحديد هذه الامال والحاجات من جهة ، وجمع البيانات عنها وعن الموارد والامكانيات المادية والبشرية والفنية المتاحة من جهة ثانية ، واقتراح عدد من المشاريع بصددها ، وتقديم البحوث التى من شأنها تبيان مدى الجدوى الاقتصادية والاجتماعية لتلك المشاريع ، مما يمكن الجهات المختصة من اتخاذ القرار المناسب بشأنها •

ان رسم سياسات التخطيط الاجتماعى وتبيان أولويات اهدافها ، واتخاذ القرارات التنفيذية اللازمة بشأنها ، والتصدى للمشكلات الناجمة أو التى قد تنجم فى المجتمع أو فى بعض نظمه ومؤسساته ، من جراء سلسلة التغيرات والتحولات الاجتماعية التى تشهدها البلاد ، واقتراح الحلول الممكنة لتلك المعضلات ، نقول ان كل ذلك لن يتأتى – على وجه سليم ، بطبيعة الحال – الا باجراء عدد كاف من البحوث الاجتماعية ، كما هو معلوم • هذا من جهة ،

ومن جهة أخرى ، فانه بالاضافة الى الفوائد العملية للبحوث الاجتماعية ، كما فى حالات تقديم العلاج الناجع للمشكلات الاجتماعية ، وفى سياسات الاصلاح الاجتماعى ، وفى عمليات التنمية الاجتماعية ، وفى التغلب على المعضلات الناجمة من جراء الازمات أو الكوارث أو الهزات الاجتماعية العنيفة التى قد يتعرض لها المجتمع ، نقول بالاضافة الى تلك الفوائد العملية ، فان البحوث المذكورة تفيد أيضا فى عملية اثراء التراث العلمى بالحقائق النظرية المجردة ، وذلك باختبارها لمدى صحة الفروض أو القوانين أو النظريات العلمية السابقة، أو بتطوير أو استنباط أو تكوين فروض أو مبادىء أو قوانين جديدة تمهد لامكانية اعطاء بعض التكهنات عن احتمال حدوث مثل تلك الظواهر فى ظل شروط محددة ، الامر الذى يمكن ــ بالتالى ــ من التحكم بالظواهر المذكورة ، وايجاد انسب الحلول لمعالجتها ، وتوجيهها لما فيه خير المجتمع وصالح البشرية، على حد سواء ٠

والخلاصة ، فان البحث الاجتماعى قد يكون ذا اهداف نظرية ، كما قد يكون ذا اهداف عملية تطبيقية ، وقد يهدف لتينك الغايتين معا ٠ فما يبدأ بحثا نظريا صرفا ، قد يكون ذا نتائج تطبيقية ، وما يبدأ بحثا عمليا خالصا قد يفضى الى نتائج نظرية ، قد تعمل على اعادة صياغة النظرية وتقويمها من جديد ٠ وهذا من شأنه ان يزيد من أهمية البحوث الاجتماعية وتطبيقاتها ، فى مختلف البلدان والازمان ٠ وفى ذلك ، بطبيعة الحال ، اغناء للمعرفة العلمية ، واثراء للتراث الانسانى كافة ، وزيادة فى تقدم البشرية ورخائها وعمرانها ٠

طبيعة الاسلوب العلمى فى البحث :

قبل ان نتحدث عن طبيعة الاسلوب العلمى فى البحوث ، يجدر ان نحدد ما المقصود بكلمة (علم) ؟ وفيما اذا كان تطبيق ذلك المفهوم ممكنا فى بحوث ودراسات علم الاجتماع ، ٠

ان كثيرا من الناس يعتقدون ان العلم يعنى متابعةالبحثالمختبرى ٠ وهو غالبا ما يكون كذلك ٠ الا ان المعرفة العلمية لا يشترط فيها ان تجمع أو تصنف من خلال انابيب الاختبار ، أو الوسائل المختبرية الاخرى ٠ فالبراكين مثلا ، والثورات والمظاهرات والاضرابات ، ومختلف أوجه السلوك الجمعى ، مثلا ، لا يمكن دراستها فى المختبر ، ناهيك عن انبوبة الاختبار ٠ كما انعلم الفلك ــ على سبيل المثال ــ لم يخضع النجوم والكواكب السيارة الى مختبره ، بل انه لم يخضعها الى سيطرته ، لا فى مجالاتسيرها ، ولا فىمعدلاتحركاتها،

ومع ذلك ، فان احدا لم يشكك في علميته • وكذلك الحال بالنسبة لعلم الانسان (الانثربولوجيا) والعلوم السياسية ، مثلا ، فبالرغم من ان معظم بياناتهما لم تكن قد جمعت في المختبرات ، فلم يساور أحد الشك في صحة علميتهما • فما هو العامل الاساسي - اذن - الذي يجعلنا نصنف هذا اللون من المعرفة أو ذاك بأنه (علم) ؟

الجواب على ذلك يتوقف على الاسلوب Method المتبع للحصول على المعرفة • فالمعرفة التي نحصل عليها عن طريق ما يدعى بالاسلوب العلمي يشار الى انها معرفة علمية ، والذين يتبعون هذا الاسلوب ليضيفوا شيئا جديدا الى المعرفة المذكورة يدعون علماء ، ومادة المعرفة التي جرى جمعها أو تنسيقها بهذا الاسلوب تدعى علما •

والعلم يتسم بثلاث خصائص جوهرية ، هي : التجريبية Empiricism والنظرية Theory ، وقابلية البرهنة على صحة بياناته من قبل أي فرد Public Verifiability •

والتجريبية هي اسلوب الحصول على المعرفة بواسطة الملاحظة ، أو الخبرة ، أو اقامة التجربة Experiment • ان الطريقة الصحيحة للحصول على المعرفة هي من خلال الحواس : البصر ، والسمع ، والذوق ، والشم ، واللمس •

ان علماء الاجتماع يصغون الى الناس عندما يتكلمون في جماعات صغيرة ، فيحاولون ان يسمعوا الفرق الكائن في أسلوب الجمهور أو الحشد اثناء قيامه بمظاهرة احتجاجية ، مثلا ، وبين اسلوبه عندما يقوم بتشجيع أحد الفريقين المتبارين في لعبة الكرة مثلا ، او اثناء انفعاله بنتيجة مشاهدته لبرنامج مسرحي مؤثر ، أو غير ذلك • وهم يتذوقون الطعام الذي تفضله احدى الجماعات ، وتنتقده الاخرى • وهم يشمون العطر الذي يجعل النساء جذابات • وهم يلاحظون الدخان المتصاعد من مداخل المؤسسات الصناعية والذي يجعل الناس يبيعون بيوتهم وينتقلون الى غيرها • وهم يلمسون ويقارنون ما يصنعه العمال ويصفونه بأنه عمل جيد ، أو رديء • ويلاحظون التباين بين ما يقوله الناس ويفعلونه • انهم يستعملون حواسهم لجمع البيانات عن سلوك الجماعات الانسانية المختلفة • وغالبا ما يستخدمون بعض الادوات في جمع بياناتهم • وهذه لا تفيد الا في توسيع مدى الحواس ، مثلها كمثل العدسة المكبرة حين توسع مدى ما تبصره العين • ان المقياس الدقيق يجب ان يقرأ من قبل شخص كفوء ، لكي يساعد في اثراء المعرفة • حيث ان مقياس الحرارة لا يشعر بالحرارة ولا يدركها ، كما ان المسطرة

لا تقيس المسافة ، وسماعة الطبيب لا تسمع دقات القلب · وهذه ليست سوى وسائل مساعدة للحواس البشرية · ذلك ان عين الانسان واذنه بأستعمالهما هذه الوسائل تمكنانه من جعل اشاراتهما الحساسة ملاحظات علمية ·

بيد انه يجب الا نخلط بين الاسلوب والوسيلة · ان توزيع استبيان هو مجرد وسيلة يستخدمها علماء الاجتماع ، مثلها كمثل المقاطع المجهرية (السلايدات) التى يستعملها علماء الاحياء فى مختبراتهم · فالوسيلة ليست سوى اداة لجمع أو تحليل البيانات · وعليه ، فالعلم هو اسلوب أو منهج كلى وشامل للحصول على المعرفة ·

ان الخاصية الثانية للعلم هى النظرية · ذلك ان المنهج السليم لتنظيم المعرفة لا يتم الا باستعمال العقل · حيث اننا نرتب المعرفة بعمل بيانات تتعلق بربط حقيقة ما بحقائق أخرى ·

وبهذه الطريقة تتكون النظرية · ان النظرية العلمية هى مجموعة فرضيات منطقية بنيت على أساس من البيانات التجريبية · والعلماء هم الذين (يدعون الحقائق تتكلم عن نفسها) · والواقع ان الحقائق لا تتكلم من تلقاء نفسها · اذ انها لا معنى لها ، مالم تشاهد فى علاقاتها مع حقائق أخرى · ونحن ـ فى حياتنا ـ حصلنا ، جميعا ، على كمية كبيرة من المعلومات التى تمكننا بدورها من تعلم حقائق جديدة · وعقولنا زاخرة بعدد لا يحصى من هذه المعلومات القادرة على تفسير ما يطرأ أمامنا من جديد · وعليه ، فالمعرفة تشتمل على مجموعة من الحقائق التى رتبها العقل بحسب ارتباطها الواحدة بالاخرى · فعندما نستطيع ان نضع مجموعة من البيانات أو الفرضيات التى ثبتت صحتها ، والتى ترتبط ببعضها ، وفق نسق معين ، نكون قد افلحنا فى اقامة نظرية جديدة · كما هو الحال فى قول علماء الطبيعة ، مثلا ، ان أى تغيير يطرأ فى درجة الحرارة ، يحدث تغييرا فى ضغط الهواء وحجمه ·

والخاصية الثالثة للبيانات العلمية هى انها قابلة للاختبار والبرهنة على صحتها من قبل كل فرد· والاسلوب السليم لاختبار المعرفة يكون من خلال تراكم النتائج المستقلة التى يتوصل اليها عدد من الملاحظين الماهرين ·
ان احدى الاسباب التى تجعلنا ننتظر طويلا ـ فى بعض الاحيان ـ لكى نحصل على تقدم نسبى فى الاكتشافات العلمية ، هو ان العلاقة بين بعض الحقائق التى قد تبدو واضحة جلية لاحد المراقبين الماهرين ، لا تبدو كذلك بالنسبة للاخرين · ولهذا فهى لا تعتبر ، عند العلماء ، جزءا من المعرفة العلمية ·

وقد يتفق العلماء ، أحيانا ، على البيانات التى يلاحظونها ، ولكنهم قديختلفون على تفسيرها وعلى ما قد تعنيه فى حقيقتها وواقع أمرها (٦) ٠

يتضح مما سبق ، ان العلم الحديث مقام ، أساسا ، على افتراض ان الكون وما فيه عالم منظم ومحكم بقانون السببية ٠ بمعنى ان السبب هو الذى يحدث النتيجة ، وان النتيجة تتبع السبب ، وان الاثر يدل على محدثه أو مسببه ٠

واستنادا الى ما تقدم ، فاننا نستطيع القول بأنه عندما تتكرر نفس الظروف ، فيجب ان تنتج عنها دائما نفس الاثار أو نفس النتائج ٠ أما اذا ظهر ، فى تجربة على سبيل المثال ، ان بعض الحالات التى تبدو لنا متماثلة ، فى الظاهر ، قد تكررت وأسفرت عن نتائج متباينة ، فذلك يعنى ، قطعا ، ان خطأ ما قد حدث ، أو أن تلك الظروف أو الحالات هى ليست متشابهة فى حقيقتها ــ وان كانت تبدو كذلك ظاهريا ــ ولابد ان يكون هناك بعض الظروف والعوامل التى لم ينتبه اليها الباحث عند اجراء تجربته ، والتى ادت الى ذلك الاختلاف فى النتائج ٠ وعليه يجب فى هذه الحالة اعادة البحث أو التجربة واجراء المزيد من التقصى للكشف عن تلك الظروف أو العوامل وتبيانها (٧) ٠

وهذا التقصى هو ما يسمى بالاستقراء ، وهو نوعان : تام وناقص ٠٠ فالاول يعنى بملاحظة جميع مفردات الظاهرة المبحوث عنها ، أما الاخر فيكتفى فيه بدراسة بعض النماذج أو العينات الممثلة للمفردات المذكورة لغرض الكشف عن القوانين العامة التى تغطى مختلف الحالات المشابهة ، التى لم يشملها البحث ٠ وبهذا الاسلوب يكون بمقدور الباحث التكهن أو التنبؤ بما يحدث للحالات المماثلة التى لم تدخل فى نطاق بحثه ، والانتقال بأحكامه من الحالات المعلومة أو المعروفة الى الحالات المجهولة أو غير المعروفة ٠

ويجدر ان نشير هنا الى ان الاستقراء الناقص هو الاكثر ذيوعا الان ، حيث انه يقوم على مبدأ التعميم ، وبذلك فهو يمكن من الكشف عن حقائق مجهولة ، من جهة ، ومن التكهن أو التنبؤ بما يحدث لمختلف الظواهر فى ظل شروط أو ظروف محددة ، من جهة اخرى ٠ وبفضل هذا الاسلوب استطاع العلماء التوصل الى صياغة القوانين العلمية المختلفة ، والتى بأتباعها وتطبيقها أصبح بالامكان ــ الى حد ما ــ توجيه معظم الظواهر لما فيه خير البشرية وتحقيق منفعتها ٠

البحث العلمي في الدراسات الاجتماعية :

تولى العلوم الاجتماعية الاجراءات الاساسية لاسلوب البحث العلمي نفس الاهمية التي توليها اياها العلوم البحتة ، كالكيمياء والطبيعة والاحياء ٠

ان مثل العالم الاجتماعي في دراسته للظواهر الاجتماعية كمثل عالم الطبيعة ، عليه ان يرقب عن كثب ، ويلاحظ بدقة ، ويصنف ويحلل الوقائع ويفسرها ، ويصوغ التعاميم ، ويقوم بتطوير وتمحيص فرضياته من اجل التثبت من صحة التعاميم أو القوانين التي صاغها ٠

ان المشكلة التي يعانيها الباحث في العلوم الاجتماعية هي في الغالب ، أكثر صعوبة وتعقيدا من تلك التي يعانيها نظيره الباحث في العلوم الطبيعية أو البحتة ٠ ذلك ان الوقائع التي يجمعها الاول ، كتلك المتعلقة بحضارات الشعوب المختلفة ـ على سبيل المثال ـ فهي ، وان بدت متشابهة في الظاهر، ولكن كل واقعة منها ، في حقيقة الامر ، قد تنفرد بخصائص هامة تميزها عن غيرها ٠ ان وقائع من هذا الطراز تكون صعبة التصنيف والتفسير معا ٠ زد على ذلك ، ان التعاميم أو القوانين التي قد يتسنى لعالم الاجتماع صياغتها تكون في الغالب أدنى ثباتا من تلك التي يصوغها عالم الطبيعة أو الكيمياء أو الفلك ، مثلا ٠

ان صعوبة التوصل الى اكتشاف القوانين العلمية التي تسير الحياة الاجتماعية تعود ـ في الاعم الاغلب ـ الى عدد من الاسباب ، ولعل من الممكن حصر أهمها بما يلي :

أولا : ان الاشياء العظيمة الاهمية في حياتنا الاجتماعية ، كالسعادة ، والرخاء ، والتقدم الاجتماعي ، وما شابه ذلك ، غير قابلة للقياس ، بمعنى انه ليس هناك ـ في الوقت الحاضر على الاقل ـ معيار لقياسها ، يتفق عليه الجميع ، ويتصف في نفس الوقت بالدقة والضبط والموضوعية ٠

ثانيا : ان المجتمع البشري هو مجتمع معقد الى حد كبير جدا ٠ ولهذا يبدو من الصعوبة بمكان ، بل ويكاد يكون من المستحيل في بعض الاحيان ، الكشف عن جميع العوامل المسببة لحالة ما أو ظاهرة ما ٠

ثالثا : يدخل العنصر البشري ، بالضرورة ، في تكوين كل حالةاجتماعية وهذا ما يزيد الامر تعقيدا ٠ حيث غالبا ما يعتمد سير الحوادث الاجتماعية على رد فعل بعض الافراد ، الامر الذي يحول دون امكانية التنبؤ بالسلوك الفردي الى حد التأكد التام ، ويجعل تلك العملية في غاية الصعوبة والتعقيد٠

رابعا : واذا ما قدر للباحث الاجتماعى ان يتغلب على تلك الصعاب ، وان ينجح فى ايجاد حالات من التماثل أو (قوانين) للسلوك الاجتماعى وفى صياغة فرضيات لتفسيرها وشرحها ، فستواجهه حينذاك عقبة أخرى ، الا وهى صعوبة امكانية استخدام التجارب المحكمة الضبط لاختبار فرضياته، والتحقق من صدقها ٠

وسيجد الباحث الاجتماعى نفسه ـ فى بعض الحالات ـ مضطرا ـ الى حد كبير ـ الى الاستعاضة عن تجاربه بالملاحظة الدقيقة ٠ لذا فهو يلجأ الى ان يجرد من حالة معينة عاملا ما ، لكى يرقب الاثار التى قد تترتب عليه فيما اذا كان يعمل بمفرده ٠ ولهذا الغرض فهو يفترض بقاء العوامل الاخرى ثابتة أو عديمة الاثر ٠

ان الباحث الاجتماعى المتمرس يستطيع ان يقدر بشكل صحيح نتائج العامل المسبب فى حالة ما ، بافتراض تساوى العوامل الاخرى ٠ وعلى اية حال ، فللوصول الى نتائج صحيحة ، ينبغى على الباحث ـ فى هذه الحالة ـ ان يكون شديد المهارة وكثير الجد والاجتهاد فى آن واحد ٠ ومع ذلك فان خطر الوقوع فى الخطأ يبقى دوما ماثلا للعيان ٠ ولهذا فالعلوم الاجتماعية تحتاج الى شدة فى الحذق والمهارة اكثر مما تحتاج اليه العلوم البحتة ٠ حيث ان النظريات الطبيعية والكيميائية ، مثلا ، غالبا ما يمكن البرهنة على صحتها أو خطئها باستعمال طريقة التجريب ، ولكن ذلك نادر الوقوع بالنسبة للنظريات الاجتماعية ٠

خامسا : وهناك صعوبة اخرى تشغل بال عالم الاجتماع اكثر مما يكترث لها المشتغل بالعلوم البحتة ، ألا وهى الموضوعية ٠ ذلك ان عالم الاجتماع يتعامل مع الكائنات البشرية ، التى هو واحد منها ، ولهذا ، فمن الصعوبة عليه ان يتخلى تماما عن جميع رغباته وميوله ومشاعره وانفعالاته٠٠ وبالنتيجة ، فقد يجد نفسه ـ أحيانا ـ واقعا فى شرك محاولة اثبات صحة آماله ومعتقداته الخاصة به ، بدلا من التقصى الواقعى الرامى الى كشف الحقيقة واظهارها (٨) ٠

سادسا : كما ان هناك عقبات تتعلق بتطبيق بيانات البحث الاجتماعى نفسه ٠ ويرى العالم كول Cole فى هذا الصدد ان هناك (تخلفا بين التقدم وتطور المعرفة وتطبيقها) ٠ ويضرب على ذلك مثلا فيقول : (هناك معرفة وافرة فى حقل اصلاح المراهقين والاحداث فى الولايات المتحدة الامريكية تكفى لدفع التقدم فى هذا الحقل حوالى ٥٠ عاما الى الامام ، ومع

ذلك ، ففى عدد من تلك الولايات تدار المؤسسات الاصلاحية من قبل أناس ليسوا اهلا لها) (٩) ٠

ويضيف قائلا بأن : (المصالح الخاصة تشكل أحيانا عقبة كأداء فى سبيل تطبيق المعرفة فى حقل علم الاجتماع) (١٠) ٠

سابعا : وهناك صعوبة أخرى فى البحث الاجتماعى وفى تطبيق المعرفة الاجتماعية ، هو ما يمكن ان نصطلح عليه (منطق السبب الواحد The one cause fallacy) ، أى المنطق الذى يرجع المشكلات الاجتماعية الى سبب واحد ٠ كما فى حالة تفسير جنوح الاحداث ، مثلا ، بسبب الفقر فقط ، أو بسبب قصور فى التربية فقط ، أو بسبب رفاق السوء فقط ٠٠الخ ان معظم المشكلات الاجتماعية ، هى ـ فى الغالب ـ متعددة الاسباب ٠ ولهذا فان البرامج العلاجية ، ذات الصفة الاحادية الاثر ، ليست نافعة ـ فى الاعم الاغلب (١٠) ٠

ومهما يكن من أمر ، فان تلك الصعاب مهما تعددت وتنوعت ، فيجب ان لا تفت فى عضد الباحث ، وان لا تشكل عقبة منيعة فى وجه البحث العلمى، بل على العكس من ذلك تماما ، يجب ان تكون حافزا من شأنه ان يدفع الباحثين على اجراء المزيد من البحوث الاجتماعية ، وفق الشروط والقواعد العلمية التى سنتناولها بايجاز فيما يأتى ٠٠

قواعد البحث الاجتماعى :

هناك عدد من القواعد التى يتوجب على الباحث مراعاتها عند اجراء البحوث الاجتماعية ٠ ويمكن ايجاز تلك القواعد بالنقاط الاتية :

١ ـ الحقيقة هدف البحث :

ان اولى القواعد الاساسية للبحث الاجتماعى هى انه يهدف ـ دائما ـ الى الكشف عن الحقيقة ٠ ولهذا فهو ينطلق من مبدأ ملاحظة الوقائع الاجتماعية الفعلية ٠ بمعنى ان على الباحث ان يعتمد على ملاحظة الوقائع الاجتماعية ، سواء بصورة مباشرة ، كما هو الحال فى دراسة ظاهرة البطالة او ظاهرة حوادث المرور ، او غلاء المهور ، او بصورة غير مباشرة ، كما هو الحال فى دراسة الوقائع والاحداث والثورات التاريخية او التطورات الاخرى التى جرت حوادثها خلال حقبة معينة من الزمن فى تاريخ بلد من البلدان ، أو قطر من

الاقطار · وذلك كله ، بطبيعة الحال ، بهدف التوصل الى اعطاء صورة صادقة وحقيقية عن تلك الوقائع أو الاحداث الاجتماعية أو التاريخية ·

٢ ـ اهمال المعرفة الســابقة للحقائق :

ان المفاهيم الشائعة عن الحياة الاجتماعية ـ كما يرى علماء الاجتماع ـ ليست عوامل مساعدة ، بقدر كونها عقبات كؤود ، فى طريق الدراسة العلمية للظواهر الاجتماعية · وفى رأيهم انه لا يمكن لعلم الاجتماع ان تقوم له قائمة ، مالم يبدأ الباحثون الاجتماعيون بتحرير انفسهم من تلك المفاهيم ، وذلك عن طريق التشكيك المنهجى بصــحتها · ويرى بيــكون Bacon ودور نايم Durkhein ان تلك المفاهيــم هى فى الواقع اسوأ العقبات فى طريق تقدم العلم · ولهذا فعلى البـاحث فى علم الاجتماع ـ شأنه فى ذلك شأن الباحث فى العلوم الطبيعية مثلا ـ ان يبدأ بالتشكيك بما لديه من مفاهيم أو حقائق مسبقة متعلقة بالموضوع الذى يبحث عنه · وان يبادر الى اعادة صياغة مفاهيمه تلك ، من جديد ، على اساس تجريبى ، حتى ولو تعلق ذلك بجميع الظواهر الاجتماعيه التى يتناولها بالبحث والدراسة ، والتى يجب ـ من حيث المبدأ ـ الا يعرف شيئا عنها ، ولا عن خصائصها ، ولا عن العوامل المسببه لها (١١) ، حيث ان المعرفة ـ فىعالم العلم ـ تكون صحيحه حتى يظهر ما يبين عدم صحتها · وليس هناك من نظرية مقدسة ، ولا أى حقيقة مطلقه تخضع للاستقصاء والبحث العلمى · ولهذا فالعلم هو فى تغير بأستمرار، وذلك بسبب الاكتشافات الجديدة اكثر منه بسبب دحض الحقائق السابقة ·

وحينما يكون ما نتعلمه اليوم يضاف الى ما كنا نعرفه أمس ، يكونفهمنا الكلى فى تغير وتبدل · فالمعرفة العلمية فى تراكم مستمر · ان نظـــرية انشتاين Einstein عن النسبية ، مثلا ، لم تخطىء حقائق نيوتن Newton العلمية ، وانما فسرت بعض الظواهر الخاصة · ان العلماء عموما يرون ان المعرفة لذاتها جديرة بالاهتمام ، حيث ان المبدأ الاساسى هو اثــراء الجنس البشرى بمعرفة علمية اكبر مما كانت لديه (١٢) ·

٣ ـ الموضــــوعية :

ان الموضوعية تعنى ان يقوم الباحث باجراء دراساته وابحاثه واعطـــاء النتائج التى يتوصل اليها ، بمعزل عن ارائه الشخصية وميوله ورغبـاته · بمعنى ان يكشف عن الحقيقة ـ كما هى ـ دون أى تحيز من جانبه ، أو أى اخفاء لبعض اجزاء تلك الحقيقة أو طمســها أو عدم تبيانها · وفى هذا يقول

دوركايم : يجب ان تعامل الحقائق الاجتماعية (كما لو كانت اشـــياء) "Comme des choses" وهذا يعنى ان الفهم الصحيح للحقائق الاجتماعية لا يكون الا عن طريق العمل التحليلى الناقد ، الدقيق ، الدؤوب ، المماثل لما يجرى فى العلوم التجريبية ، كالعلوم الطبيعية وغيرها .

٤ – تحــــديد المشــــكلة :

ان قاعدة الموضوعية التى شرحناها آنفـا ، تتطلب – بالتالى – القيـام بدراسة الوقائع الاجتماعية بترتيب معين ، الامر الذى يستلزم تحديد دقيق لذلك الترتيب . ذلك ان القياس أو الاستدلال التجريبى يتكون دائمـا من تشكيل نماذج ، أو مفاهيم مجردة مستخلصة من الحقائق التى جرى ضـبط ظروفها وتعاريفها بشـكل تجريبى وبدقة وأناة . ولخص عالم الاجتمـاع الفرنسى (ريمون آرون) R. Aron ذلك بقوله : (ان النظرية تعنى تحديد المشكلة بمختلف جوانبها ، وصياغة مفاهيمها ، وتعـداد ظروفهـا وبواعثها ونتائجها (١٣) .

٥ – التــــكامل :

ان تجزئة الحقائق الاجتماعية ، وانتزاعها من نسـيجها الاجتماعى الكلى المترابط ، بنتيجة عمليات التحليل والمقـارنة ، يجب ان لا توهم الباحث وتنسيه ان جميع العناصر المكونة للكل الاجتماعى – على حد تعبير عـالم الاجتماع الفرنسى أوغست كونت A. Comte – هى اجزاء مترابطة لايمكن فصمها . ففى أى مجتمع – كما يقول العالم موس Mauss – لا يفهم أى شيء ما لم يقرن بالنسبة الى الكل ، وليس بالنسبة الى الاجزاء المنفصلة عن بعضها البعض . وليس هناك من ظاهرة اجتماعية لا تشـكل جزءا متكاملا من الكل الاجتماعى . وعليه فالظواهر الاجتماعية – بهذا المعنى – هى ظواهر كلية . ويؤكد هذا المعنى اصحاب المدرسة الوظيفية ، الذين أوضـحوا بجلاء خاصية التكامل والترابط والتساند بين العناصر المختلفة المكونة لـكل حضارة أو مدنيـة Civilisation ، وعلى رأسهم العالم الانجليزى مالينوسـكى Malinowski واصحاب مدرسته (١٤) .

ان عملية البحث العلمى ليست مقتصرة على جنس معـين دون اخر ، ولا على سن معينة دون اخرى ، ولا على مكان محدد دون غيره ، كما انهـا لا تقف عند حد معـين ، فهى عملية مستمرة استمرار الحياة الانسـانية ، ومتصلة اتصال الزمان والمكان . ولهـذا ، فهى ليست وقفا على جنس معين ،

أو دين معين ، أو لون معين ، أو حضارة معينة ، وانما هي تراث انسانى يشترك فيه جميع البشر على اختلاف اجناسهم واديانهم والوانهم ، وحضاراتهم وعليه فالبحث الاجتماعى بأعتباره فرعا من فروع البحث العلمى ، هو اذن عملية متكاملة ، تبدأ من حيث انتهى الاخرون ، وعلى الرغم مما قد يكون بينهم من اختلافات جنسية أو عرقية و حضارية و غيرها · كما انها عملية تراكمية ، تثرى بمرور الزمن وعلى مر العصور بما يضيفه اليها الباحثون مما يكتشفونه من نتائج ابحاثهم وثمرات جهودهم العلمية فى مختلف البقاع والميادين ·

خطوات البحث العلمي :

قلنا ان البحث العلمى يقوم على أساس من الرغبة فى الاطلاع ، والاستزادة من المعرفة ، واستكناه الحقيقة · ولكى يكون البحث مجديا ، لابد وان يرتكز على أسس منهجية علمية · وهذه الاسس المنهجية تقود الباحث الى ما يبتغيه خطوة فخطوة ، حتى يصل الى نتائج ما يبحث عنه · وبذلك يكون الباحث قد حقق هدفه النهائى من بحثه ·

فما هى – يا ترى – خطوات البحث العلمي ؟ وكيف يبدأ الباحث فى اجراء بحثه ؟

كثيرا ما يبدأ الباحث فى التفكير فى اجراء بحثه عندما يلاحظ ظاهرة، أو اكثر ، تلفت انتباهه ، وتسترعى اهتمامه ، أو تواجهه مسألة تستعصى عليه ، أو تصادفه معضلة يشكل عليه حلها ، أو ايجاد تفسير لها · حينذاك تثار فى ذهنه عدد من الاسئلة تبدأ كما قلنا ، بكلمات استفهامية من قبيل مثلا : ما ·· وماذا ·· ولماذا ·· وكيف ·· ومتى ·· واين ·· وحتى متى·· والى أين ·· وثم ماذا ·· ولو ·· وفيما اذا ؟ ·· وما شاكل ذلك ، مما يحتاج جوابه الى شرح وايضاح وتبيان ·

وعندما لا يجد الباحث جوابا شافيا على مثل تلك الاسئلة يشرع فى التخطيط لاجراء بحثه · وبقدر ما يكون اسلوبه فى التقصى علميا ، بقدر ما يكون بحثه علميا فى غاياته ، موضوعيا فى نتائجه ·

ومع مراعاة بعض الاختلافات التى قد تنجم عن طبيعة المشكلة المراد دراستها والبيانات المتوفرة عنها ، فان خطوات البحث العلمى تبدأ عادة بأختيار المشكلة وتحديدها ، ووضع فرضية او اكثر لها ، ثم اختبار تلك الفرضيات · فان ثبتت صحتها ، عدت قوانين أو قواعد أو نظريات قابلة

للتعميم والتطبيق ، والا رفضت واستبدلت بغيرها ، أو عدلت صياغتها وأصلحت اخطاؤها واستكملت نواقصها ، حتى تستقيم بكليتها ٠

وسنتكلم بشيء من الايجاز عن تلك الخطوات ، بغية ايضاحها ، وتبيان الغرض منها ، فيما يأتي :

١ ـ اختيار المشكلة وتحديدها :

غالبا ما يبدأ البحث العلمي بناء على شعور بوجود مشكلة أو ظاهرة تستدعي الحل الحاسم أو الدراسة المستفيضة ٠ وسواء تولد هذا الشعور لدى الباحث نفسه ، تلقائيا ، أو لدى اناس اخرين اشاروا به عليه ، فان ذلك الشعور لا يتكون عادة ، الا من جراء ملاحظة الظواهر المختلفة ، على الحالة التي تبدو فيها ٠ والملاحظة نوعان : بسيطة غير مقصودة ، وعلمية مقصودة ، وقد تتحول الملاحظة غير المقصودة الى ملاحظة مقصودة ، توصل الباحث الى تقرير حقائق علمية ذات أهمية كبيرة ، كما حدث لنيوتن عندما لاحظ سقوط تفاحة من شجرتها ، حيث اوحت له تلك الملاحظة فكرة دراسة ظاهرة سقوط الاجسام ، وانتهى الامر به الى تقرير قانون الجاذبية الارضية المعروف بأسمه٠

وتتميز الملاحظة العلمية بوضوح الغاية التى تهدف اليها ، وهي الكشف عن السمات والمعالم الاساسية للظاهرة المبحوث عنها ، ومعرفة العوامل المسببة لها والظروف المؤثرة فيها ، والآثار المترتبة عنها ٠

وقد يستعين الباحث في ملاحظته للظواهر بأجهزة أو آلات مختلفة كادوات التصوير والتسجيل والمجهر والتلسكوب والمحرار والميزان وغير ذلك، توخيا للدقة ، وضمانا للضبط ، وتفاديا لقصور الحواس ٠ وبذلك تكون ملاحظاته مسلحة وهادفة ، معا ٠ والملاحظات الهادفة هي التى تكون علمية ومنهجية ونافعة ٠

وينبغي على الباحث ان يحسن اختيار المشكلة التي يود ان يدرسها ٠ بيد ان الاختيار السليم للمشكلة لا يتم الا وفق معايير ، لعل أهمها ان يراعى الباحث النقاط التالية :

١ ـ ان تكون المشكلة ذات أهمية واصالة وفائدة علمية وعملية ومن النوع الذى يحفز على التفكير والتقصى ٠

٢ ـ ان تتوفر عنها المراجع والبيانات الضرورية والكافية لاجراء الدراسة ٠

٣ ـ ان تتوفر لها الامكانيات المالية والمادية والبشرية والزمن المناسب للقيام بالبحث المطلوب ٠

واذا ما انتهى الباحث من اختيار المشكلة التى يرغب فى دراستها ، كان لابد له من ان يجيد صياغتها أيضا وذلك بان يقوم بحصر المشكلة وتحديد اطارها وتبيان معالمها وتعيين حدودها بدقة ووضوح ٠ ذلك ان العلماء يرون انه بدون ذلك الحصر والتحديد يكون من الصعب ، بل المتعذر أحيانا ، التوصل الى ايجاد حل علمى للمشكلة المبحوث عنها ٠

والصياغة السليمة للمشكلة تتضمن عدة نقاط ، لعل أهمها مراعاة مايلى :

١ ـ حصر موضوع البحث وتبيان مجاله وتعيين ما يشتمل عليه من اجزاء رئيسية وفرعية ٠

٢ ـ تبيان أهم الاسباب التى دعت الباحث الى اختيار الموضوع المذكور مادة لبحثه ، مع ذكر الاهداف النظرية والعملية التى يأمل تحقيقها من جراء ذلك ٠

٣ ـ حصر الدراسات التى سبق اجراؤها فى الموضوع المذكور وفى الموضوعات الوثيقة الصلة به ، والتعريف بها ، واستعراض اهم ما ورد فيها بايجاز٠

٤ ـ تبيان الصعوبات المتوقع مواجهتها فى البحث المذكور وكيفية تذليلها ٠

٥ ـ حصر مصادر البيانات وأماكن توفرها وكيفية جمعها ٠

٦ ـ تعيين اسلوب البحث ووسائله ، وتوقيت البدء بالدراسة والتاريخ التقريبى للانتهاء منها ٠

٢ ـ صياغة الفروض :

وعندما ينتهى البحث من تحديد المشكلة وصياغتها ، لابد له من ان يضع فرضا ، أو أكثر عن أسبابها ، واثارها ، وسبل علاجها ٠ وما الفرض الا فكرة أولية خاضعة للاختبار والتمحيص العلمى الدقيق ٠ أي انه تعميم مقبول عقلا ، ولكنه بحاجة الى برهنته واثبات صحته علميا ٠ ولهذا فقد يضطر الباحث فى بعض الاحيان الى تقسيم فرضه الرئيسى الى عدد من الفروض الفرعية ، وذلك لكي تسهل عليه عملية التحقق من صدقها والتأكد من صحتها واحدا واحدا ، وبعد ذلك يعود فيضمها لبعضها البعض مكونا منها فرضا واحدا رئيسيا يعرضه بدوره للتمحيص والاختبار ٠ فان ثبتت صحته وصلاحيته اخذ به ، دون تحيز أو تعصب ، بغية استكمال نواقصه واصلاح ما فيه من قصور ٠

بيد ان الصياغة السليمة للفروض العملية تتوقف على مدى ما يتمتع به الباحث من مهارة وخبرة في ميدان بحثه ، وعلى قابليته في الاستفادة من معلوماته السابقة ، وعلى فهمه للاطار الحضاري السائد في المجتمع الذى يبحث فيه •

٣ ـ اختبار الفروض :

لليس للفرض اية قيمة علمية مالم تثبت صحته بصورة موضوعية • وغالبا ما يتم ذلك عن طريق التجريب • والذي بواسطته يستطيع الباحث التأكد من وجود علاقة بين عامل واحد أو اكثر من العوامل المتغيرة وبين الظاهرة المبحوث عنها • وللباحث ان يستدل على هذه العلاقة بأتباع ما يسمى بطريقة الحذف ، والتي تتلخص بأن يدون الباحث مختلف الفروض المحتملة لتعليل الظاهرة المراد دراستها ، ثم يقوم بحذف الفروض التي لا يمكن البرهنة على صحتها أو التي لا يمكن تأييدها بصورة واقعية • وغالبا ما تسفر هذه الطريقة عن الابقاء على فرض واحد تتأكد صحته علميا • أما اذا اثبتت التجربة خطأ جميع الفروض بدون استثناء ، فذلك يدل على ان الباحث لم يتوصل بعد الى الفرضية الصحيحة • وعلى الباحث في هذه الحالة ، اعادة التجربة من جديد وتمحيص عملياته خطوة خطوة ، واعادة صياغة فرضياته حتى ترقى الى درجة الثبوت العلمية •

وليس التجريب فى رأى فريق من العلماء ، سوى ملاحظات منهجية تهدف الى التحكم فى مختلف العوامل المكونة للظاهرة المبحوث عنها ، باستثناء عامل واحد يحرك وتلاحظ نتائجه وآثاره •

ومن خواص التجربة انها توفر للباحث ، امكانية تكرارها واعادتها فى ظروف مختلفة ، وملاحظة النتائج التى تنشأ عنها فى كل مرة ، ومقارنتها ببعضها البعض ، الامر الذى يمكن الباحث من صياغة عدد من الفروض العلمية أو التحقق من مدى صدق وصلاحية تلك الفروض • والتجربة التى لا تؤدي هذه الاغراض تعد عقيمة تافهة •

٤ ـ التعميم :

يرى فريق من العلماء أن الفرض هو بمثابة قانون مؤقت • ذلك انه عندما تؤيد التجارب والملاحظات العلمية صحة فرض ما ، دون ان يظهر ما يناقضه ، يدعى ذلك الفرض قانونا • ومن صفات القوانين : العمومية والشمول والتجريد • وبقدر ما يكون العلم متقدما ومتطورا ، بقدر ما تكون قوانينه اكثر عمومية وأوسع شمولا ، وابعد تجريدا •

ولا يتوقف البحث العلمي عند حد وضع القوانين • بل على العكس من ذلك ، ان اكتشاف القوانين يستلزم صياغة نظريات يكون بمقدورها تعليل الحقائق وتفسير القوانين • وبقدر ما تنجح النظرية العلمية في ذلك ، بقدر ما تكون مدعاة للتصديق والقبول والعكس بالعكس • ويعلق بعض العلماء ، وعلى رأسهم تالكوت بارسونز ، أهمية كبرى على صياغة النظريات ، اذ يعتبرها ذروة النشاط الفكرى فى المجالات العلمية (١٥) • ذلك ان الحقائق المجردة ليست ذات قيمة علمية فى حد ذاتها مالم تكن مرتبطة بغيرها من الحقائق فى اطار نظرى يفضى الى البرهنة على صحة أو خطأ قوانين أو نظريات قائمة، أو المساعدة على اكتشاف قوانين أو نظريات أخرى اكثر صلاحا ودقة من سابقتها •

وغنى عن البيان ، ان التوصل الى القوانين فى العلوم الطبيعية والحياتية أسهل منه فى العلوم الانسانية ، ذلك ان الظواهر الطبيعية اكثر بساطة وثباتا من الظواهر الاجتماعية التى هى كثيرة التعقيد ، متشابكة العوامل ، متداخلة الاسباب •

٥ ـ التطبيق :

وعندما يتوصل الباحث الى استخلاص تعاميمه وصياغة قوانينه ونظرياته ، تجرى محاولة الافادة منها الى أبعد الحدود الممكنة • ذلك ان تطبيق نتائج البحوث هو غاية العلم فى الحياة • على ان ذلك يتوقف ـ الى حد كبير ـ على الاهداف التى يضعها الباحثون لبحوثهم (١٦) • بيد انه بقدر ما تكون نتائج البحوث على مستوى عال من التجريد ، بقدر ما يكون من الممكن التوصل الى نظريات متكاملة ، قابلة للتطبيق فى مواقف متعددة ومتنوعة ، بأعتبارها مجالا لاختبار مدى كفاءة تلك النظريات ومدى صحتها وصلاحها ، ومدى ملائمتها للواقع ، ومدى قابليتها على التجديد والتطور ، ومدى مسايرتها لمقتضى الحال •

وهكذا تكون العلاقة جدلية بين النظرية والتطبيق ، اذ ان كلا منهما يغنى الاخر ، ويفيد منه ، وينفعه وينتفع به •

القوانين الاجتماعية •

يقول لندبرغ G.A. Lundberg : (ان مصطلح القانون العلمى Scientific Law يمكن ، وينبغى ان يعنى فى العلوم الاجتماعية نفس ما يعنيه بالضبط فى أى علم من العلوم الاخرى) (١٧) • ذلك ان

القانون في رأى العلماء ، هو (تعميم) يوضح العلاقة الكائنة بين ظاهرتين أو أكثر ، ومن خواصه انه قابل للقياس والتطبيق والتحقيق ، من جهة ، وانه قادر على التنبؤ بوقوع حوادث معينة فيما اذا توفرت فيه شروط محددة ومعروفة سلفا ، من جهة اخرى .

انماط القوانين :

هناك نمطان أو صنفان من التعاميم ، يندرجان عادة تحت اسم القانون العلمي . أحدهما يعتبر مجرد تقرير عن الاحتمال الاحصائى لحدوث واقعة ما في ظروف محددة ، أو ما يعبر عن وجود علاقة ثابتة بين ظاهرتين أو أكثر يكون التغيير في احدها مدعاة الى تغير في الاخرى ، وهذا ما يعرف بالقانون السببى ، أى أن احدى العوامل تكون سببا والاخرى نتيجة لها . كما في قولنا (الاجسام تتمدد بالحرارة) ، فالتمدد ان حصل يكون بسبب وجود الحرارة. وكذلك في قولنا (زيادة الضغط يولد الانفجار) . فلو اخذنا بالونا من المطاط ونفخناه بالهواء وواصلنا عملية النفخ ، فسنراه ينفجر . فالانفجار وقع نتيجة لازدياد الضغط الناجم عن تزايد ضخ الهواء المحصور في داخل البالون ، مما فاق احتماله فأدى الى انفجاره . وقل مثل ذلك عن القوانين السببية الاخرى الشائعة الاستعمال في علم الطبيعة وبعض العلوم التجريبية الاخرى بصفة خاصة . ذلك هو النمط الاول من القوانين .

أما النمط الاخر من القوانين العلمية ، فهي القوانين الوظيفية ، التى تعبر عن وجود علاقة وظيفية أو ترابط أو اقتران ، بين ظاهرتين ، أو اكثر ، توجدان معا ، وتتغيران معا ، تغيرات نسبية ، بحيث تعتبر الواحدة من هذه الظواهر لازمة لظهور الاخرى ، دون امكانية الجزم بأن احداها سببا ، والاخرى نتيجة لها . مثال ذلك قانون قياس الضغط الجوى ، الذى يعبر عن علاقة وظيفية تربط بين ذلك الضغط ، وحركة الزئبق في البارومتر . حيث ان أى تغيير في درجة الضغط المذكور يصاحبه تغير نسبى في حركة الزئبق ، دون أن يكون ذلك الضغط سببا في احداث الزئبق أو العكس وقل مثل ذلك في المحرار ، الذى يقيس درجة حرارة المريض .. الخ . ونظرا لتعقد الظواهر الكونية والاجتماعية خاصة ، وتشابك عواملها واسبابها فان العلماء أخذوا يميلون الى الاستعاضة عن القوانين السببية بالقوانين الوظيفية تجنبا للوقوع فى اخطاء أو فى مواقف متحيزة . ولهذا فلم يعد الباحثون يهتمون بالبحث فى علل الظواهر واسبابها ، بل في دراسة نظم الظواهر ، وكيفية تشابكها ، وانماط العلاقات الكائنة فيها .. الخ .

سمات القوانين الاجتماعية :

تتصف القوانين الاجتماعية بسمات مميزة ، لعل أهمها مايلى :

١ ـ انها نسبية ، وتبدو هذه النسبية بوضوح وجلاء فى العلوم الاجتماعية ، ذلك لانها تعبر عن سلوك ظواهر معينة ، عندما تتوفر فيها ولها شروط معلومة ، وظروف زمانية ومكانية محددة • ولهذا ، فالقانون الذى يصلح فى مجتمع معين قد لا يصلح فى غيره ، والذى يجوز تطبيقه فى مجتمع ما ، وفى فترة زمنية معينة ، قد لا يصح تطبيقه فى فترة أخرى فى ذلك المجتمع نفسه ، وهكذا ••

ويأخذ البعض على القوانين الاجتماعية هذه الخاصية ، موجها النقد اليها بأعتبارها غير قابلة للتطبيق الا فى مجال محدود • والواقع ، ان هذا النقد لا يمكن اقتصاره على العلوم الاجتماعية فحسب ، بل انه يشمل ، أيضا ، مختلف العلوم التجريبية • ذلك ان (جميع القوانين العلمية تشترط ـ ضمنا أو صراحة ـ توفر ظروف معينة لكى تظهر النتائج التى تشير اليها أو تتنبأ بحدوثها ، بدرجة معينة من الاحتمال) (١٨) ، وليس بصورة جازمة واكيدة • وهكذا ، فان أى قانون فى علم الطبيعة أو الاحياء ، مثلا ، لا يمكن تطبيقه الا فى الفراغ ، أو في حدود معلومة من الحرارة والضغط وما الى ذلك(١٩) كأن نقول على سبيل المثال : تسقط الاجسام شاقوليا (اذا لم يكن هناك ما يمنعها من ذلك) ، وتتكاثر الانواع بمتتالية هندسية (اذا لم يعقها عائق عن ذلك) ، وهكذا •

مما سبق يبدو أن التعميم أو القانون هو (قضية مسلم بها) ، وان جودة هذا التعميم أو القانون تكمن فى التحديد الجيد لظروفه • وعليه ، يكون من الممكن ـ فى الغالب ـ صياغة مثل هذا القانون ، وبنفس درجة الصدق والثبات ، وتطبيقه على الظواهر الطبيعية والاجتماعية ، على حد سواء •

٢ ـ تتسم القوانين العلمية بأنها تقريبية ، ذلك انها تعبر عن مدى معرفة العلماء بالموضوعات المبحوث عنها • ولهذا فانه بقدر ما تتسع نطاق تلك المعرفة ، بقدر ما تتعرض تلك القوانين لان تكون اكثر دقة وصوابا • وحيث ان العلم فى تطور مستمر ، فان القوانين العلمية لن تستقر على حال، ولن تصل الى مرحلة الكمال ، من حيث الدقة والصواب •

هذا ، كما ان تعقيد الحياة الاجتماعية من شأنه ان يدخل نوعا من عدم التأكد والارتياب فيما يتعلق بالاسباب ونتائجها • اذ انه من المستحيل، عند اجراء التجربة ، استبعاد جميع العناصر الخارجية أو الغريبة ، وضبط

جميع العوامل المناسبة فيها . ان الصعوبة ـ كما يقول لندبرغ ـ ليست خاصة بعلم الاجتماع ، ولكنها تكمن في اننا (لا نعرف تحت أى نوع من الشروط أو الظروف تصح القوانين ، وفي أي درجة تكون هذه القوانين قابلة للتحقق فيما اذا توفرت لها تلك الشروط أو الظروف) .

ويرى فريق من العلماء بأن من الممكن تذليل هذه العقبة بتحسين التحليل التجريبي وتطوير ادواته ومقاييسه . وعند ذاك يكون من الميسور التوصل الى صياغة القوانين الاجتماعية القابلة للتحقق من صحتها تجريبيا .

اهمية القوانين الاجتماعية :

للقوانين الاجتماعية اهمية كبرى علمية وعملية ، لعل من الممكن ايجازها بما يلي :

١ ـ انها تسهل معرفة كثير من الحقائق التي تتضمنها .

٢ ـ تساعد على فهم كثير من الامور التي ظلت البشرية عاجزة عن ايجاد تعليل لها خلال حقبة طويلة من الزمن ، مما قد يؤدي الى الكشف عن وجود علاقات جديدة بين الظواهر المختلفة . ذلك ان علم الاجتماع ، مثلا ، لا يدرس الظواهر الاجتماعية بأعتبارها حقائق متناثرة قائمة بذاتها ، ومنفصلة عن بعضها البعض ، وانما لكي يتوصل منها الى معرفة القوانين العامة المنظمة لسير المجتمعات الانسانية ، على اختلاف أنواعها وتعدد حضاراتها .

٣ ـ تمكن القوانين من التنبؤ عما قد يطرأ في المستقبل من تغيرات في الظواهر المختلفة . وهذا من شأنه ان يفيد في معرفة او توقع نوع وحجم المشكلات التي ستواجه الانسان أو المجتمع قبل حدوثها ، والتصدى لها بأنسب الحلول الممكنة لمعالجتها والافادة منها على خير وجه .

على انه يجب الاعتراف بأن التنبؤ في علم الاجتماع يصطدم بعقبات من نوع خاص ، يمكن اجمالها بما يلي :

١ ـ في تعقيد الظواهر الاجتماعية ، والتي هي دائما نتيجة لعدد كبير من العوامل التي يصعب فصلها وعزلها عن بعضها البعض .

٢ ـ في سرعة تغير البيئة الاجتماعية .

بيد أن التنبؤ يبدو ممكنا ـ الى حد ما ـ في الحالات التالية :

١ ـ في مجال الاقتصاد ، حيث توجد ، اليوم ، سبل للتنبؤ اعطت نتائج ايجابية .

٢ ــ في مجال علم السكان ، حيث ان المؤشرات الديمغرافيــة وجداول الزواج والولادة والوفاة تمكن من التنبــؤ ــ فى بعض الاحيان ــ عن حـــركة السكان فى منطقة محددة من العالم ، فى ظروف معينة ٠

٣ ــ في مجالات الظواهر المتعلقة بالرأى العام ، والانتخابات ، والامراض الاجتماعيـــة ٠

ويجدر ان نشير الى ان علماء الاجتماع الامريكيين نجحوا ، مؤخــرا ، في ابتكار وسائل تمكن من التنبؤ عن مختلف درجـات التوافق أو الانسجام أو عدمه بالنسبة للراغبين في الزواج من الجنسين ٠ ويبدو أن هذه الوسائل قد اعطت نتائج ايجابية ، لحد الان ٠ وهذا يدلل ــ بطبيعة الحـــال ــ على امكانية التوصل الى ايجاد قوانين اجتماعية ، وعلى أهميــة هذه القــوانين من الناحيتين العلمية ، والعملية التطبيقية ٠

النظـــريات العلميـــة :

تعرف النظرية بانها (اطار فكرى يفسر مجموعة من الحقائق العلمية ، ويضعها فى نسق علمى مترابط) (٢٠) ٠ ويشترط فيها الايجاز ، والشمول ، والتفرد ، والقابلية على التنبؤ ٠ وهى كالقوانين في خصائصــها ، من حيث كونها نسبية وتقريبية ، ولكنها أضعف منها فى ذلك ، ولهذا السبب فهى تعتبر بمثابة فرض من الدرجــة الثـانية ٠

وتقام النظريات وتؤسس بتشغيل الفــكر واستخدام العقل ، ذلك لانها معاناة ومعالجة لما يكتنف الحياة من أمور يعيشها الانســان ، ووضع لهـــذه الامور المعاشة في ضوء علاقات متنوعة وجديدة ٠

ويرى وليم جيمس ان (النظرية خطوة اساسية في العمليات العلمية) (٢١) ويؤيده في ذلك كولى ، اذ يرى ان (ظواهر الحياة الاجتماعية تتميز بالتنميط ، أى بتصنيفها الى أنماط أو حالات) ٠

ويعتقد تالكوت بارسونز ، أن (التفكير النظرى الخلاق هو أعلى مراتب النشاط الفكرى فى الميادين العلمية ، ولا قيمة لاية بحوث بدونه) (١٥) ٠

أهمية النظـــريات العلمية :

تؤدى النظريات عدة وظائف ، نجملها بما يلى :

١ ــ تحدد مجالات الدراسة وموضوعاتها ٠

٢ – تقوم بصياغة المفاهيم والمصطلحات العلمية التى تعد ضرورية لنمو العلم وتطـــوره ٠

٣ – تعمل على تلخيص الحقائق وتصنيفها وربطها ببعضها فى نســـق علمى متكامل ٠ وبذلك فهى تساعد على تبيان نواحي القصور والتخلف فى نطاق المعرفة العلمية وفتح افاق جديدة رحبة للدراســـة ، والبحث العلمى ٠

٤ – تسمح بالتنبؤ بما قد يقـــع من ظواهر فى ظروف وشروط محـــددة ٠ وبفضل هذه الخاصية يكون بمقدور الانسان التحـــكم فى الظواهر قبـــل وقوعها ، ورسم الخطط الناجعة لمواجهتها ، وبالتالى توجيهها لما فيـــه خيره وخير البشرية جمعاء ٠

أســـاليب البحث الاجتماعي :

يعرف اسلوب البحث Method بأنه الطريقة أو المنهج الـــذى يسلكه الباحث لغرض التوصل الى ايجـــاد الجواب الناجع أو الحل المناسب للاسئلة التى تثيرها المشـــكلة المبحوث عنها ٠ وعليه فان اسلوب البحث يتمثل بالكيفية التى يحل فيها الباحث المشـــكلة التى اختارها موضوعا لدراســـته وبحثـــه (٢٢) ٠

ولكى يتمكن الباحث الاجتماعى من ان يضع يده على مشكلات المجتمـــع بصورة ناجعة ، ويجعل مكتشفاته نافعة ، لابد – بطبيعة الحال – من أن يستخدم فى بحوثه أساليب ثبتت دقتها وصلاحيتها (٢٣) ٠

وهذه الاساليب تتباين فى علم الاجتماع ، تبعا لمجـــال الدراســـة وموضوعاتها ٠ فكثير من الدراسات الاجتماعية تتسم بانها (جزئية) من حيث مجالها ، بمعنى انها تغطى عددا ضئيلا من الموضوعات ، أو عينـــة صـــغيرة من البيانات الاجتماعية ٠ وهذه الدراسات تميل لان تكون اكثر واقعيـــــة ، وموضوعية وعلمية ، مما هى عليه الدراسات الشاملة التى تغطى مجالا واسعا من البيانات ٠ ان لكل من هذين الصنفين من الدراسات محاسنه ومساوئه (٢٤) ٠

ان علماء الاجتماع المعاصرين ربما يهملون الدراسات ذات الطابع الشمولى ويركزون اهتمامهم على تلك الدراســـات الجزئية (٢٥) ، للاســـباب التى أوضحناها قبل قليل ٠

ولابد لنا من التنويه الى ان لـــكل حقل من حقول المعرفة المختلفـــة مشكلاته ، وخصائصه ، وان على الباحث فيه ان يكيف – دائما – أســـاليب

بحثه وفقا لما تقتضيه طبيعة الحالات أو الموضوعات التي يتعامل معها • وعليه فان اسلوب البحث الاكثرأهمية في كثير من الحقول ، والذي يعد اكثر علمية من سواه ، هو ذلك الذي يعنى باجراء التجارب المحـكمة الضـبط (٢٦) • ولكن ذلك ليس دائما بالامر اليسير •

وبغية الحصول على معلومات أو بيانات جديدة تتعلق بظاهرة ما أو مشكلة ما في حقل الاجتماع يمكن للباحث الاجتماعي ان ينتهج واحدا او اكثر من اساليب البحث التي سنوردها فيما يأتي :

أولا ـ اسلوب دراسة الحـالة :

ان اسلوب دراسة الحالة هو عبارة عن دراسة مركزة عن واحد أو اكثر من الموضوعات • وفي علم الاجتماع ، من الممكن ان تشمل الموضوعات : الافراد، أو الجماعات ، أو أي واحد من النظم الاجتماعية المتعددة •

ويطبق هذا الاسلوب عادة في دراسة بعض المشـكلات الاجتماعيـة ويتضمن اجراء دراسة شاملة ومفصلة عن حالة معينة ، مثل دراسة منطقـة للاحياء السكنية المكتظة ، أو دراسة عصـابة اجرامية ، أو عائلة مفككـة ، وذلك بأعتبار ان المعرفة الكاملة لحـالة مشكلة معينة تسـاعد على فهم مسبباتها وتطوير العلاج الممكن لها وللحالات المماثلة لها • وقد يتحقق هـذا الهدف كليا ، أو جزئيا ، أو قد لا يتحقق ، فتذهب عندئذ الجهود سدى (٢٦)

ان من الرواد الاوائل في اسـتعمال هذا الاسلوب في علم الاجتماع ، في مطلع هذا القرن ، هما العـالمان توماس William I. Thomas وفلوريان زنانيـكي F. Zmaniecki اللذان اسـتعملا مواد تاريخ الحيـاة Life History Materials في بحثهما المشهور عن الفلاح البولندي في أوروبا وأمريكا (٢٧) • هذا كما تم تطبيق هذا الاسلوب بشكل رائع ، في دراسة اخرى عن الافراد الجانحين من الاحداث والمراهقين (٢٨) •

ويجدر ان ننوه الى انه من الممكن تطبيق هذا الاسلوب على عينـات صغيرة ، كما في حالة دراسة نظام معـين ، كالنظام الديمقراطي ، أو النظام الاجتماعي لسكان مدينة بأكملها (٢٩) ، أو ما أشبه ذلك •

ان اسلوب دراسة الحالة ممكن التطبيق في دراسة النظم والمؤسسات المختلفة كما قلنا ، علاوة على ان الباحثـين الاجتماعيين يستخدمونه ـ بشكل أكثر شيوعا ـ في حقل خدمة الفرد ، والجماعات ، عند دراسـتهم لحـالات عملائهم من الافراد والعائلات •

وهكذا نجد ان اسلوب دراسة الحـــالة مفيد ـ فى بعض الاغراض ـ بالنسبة لعلم الاجتماع والحقول المتعلقة به . وتكمن جدواه ـ بطبيعة الحال ـ فى مدى عمق الدراسة التى يجريها الباحث نفسه (٣٠) .

ثانيا ـ الاسـلوب التجريبي :

ان النموذج المثلى للبحث العلمى هو التصميم التجريبى التقليـــدى ، وأعنى اقامة التجارب المحكمة الضبط (٣١) . ذلك ان التجارب تلعب دورا هاما فى كشف الحقائق واختبار الفروض ، في العلوم البحتة كالكيميـــاء والطبيعة والاحياء والنبات وما شاكل . ففى هذه العلوم ، يستطيع الباحث ـ غالبا ـ ان يخلق وضعية يسـيطر فيها على العوامل المهمة التى تولدالمشكلة المراد بحثها . وبعد ذلك ، يستطيع تغيير احد هذه العوامل ومشـــاهدة ما يحدث . فاذا حصلت تغيرات اضافية ، فمعنى ذلك ان هذه التغـــيرات نتجت بسبب العامل الذى عدله أو بدله ، لان بقية العوامل ظلت ثابتة على حالها دونما تغيير .

ولكن استعمال هذا الاسلوب له حدوده ، حتى فى العلوم البحتة ، ففى بعض العلوم الطبيعية كالفلك والجيولوجيا والانواء الجوية ، لا يمكن اتبـاع الاسلوب التجريبى الا فى حالات نادرة جدا ، وذلك لسـبب رئيسى ، هو عدم تمكن الباحث من التحكم في الوضعيات والحالات التى تعتبر هامة فى حل مشـكلته .

وفى العلوم الاجتماعية ، قليلا ما تسـتعمل طريقة التجريب المحـكمة الضبط ، ما عدا فيما يتعلق ببعض العلاقات التى تكتنف بعض الجمـاعات الصغيرة نسبيا . ويعود ذلك لنفس الاسباب التى أوردناها آنفا ، وهى عدم امكانية الباحث من السـيطرة على الوضعيات التى يجب ان يستقصى منها الاجوبة على المشـكلات المبحوث عنها .

ان معظم المشكلات المهمة التى تثير انتباه البـاحث الاجتماعى تخص جماعات كبيرة جدا من الناس ، وغالبا ما تخص المجتمع كله . وكما هو واضح فان استعمال الاسلوب التجريبى المحكم الضـبط غير ممكن فى حل مشكلات كهذه . وعندما يستطيع الباحث الاجتماعى ان يحـل مشكلة بتعامله مـع جماعات صغيرة من الناس ، يكون بمقدوره آنذاك ، ان يجعل استعماله لهذا الاسلوب محدودا فيما اذا وافق الناس المحيطون به على التعاون معه .

ويجدر التنبيه هنا الى ان التجريب غير المحكم الضبط ، قليل القيمة من النواحي العلمية ، ولا يعول عليه ، في الاعم الاغلب ، وذلك نظرا ، لعدم الاطمئنان الى نتائجه ، الامر الذى يؤدى بالتالى الى عدم الركون الى تعميماته وعدم الوثوق به (٣٢) ٠

وعلى اية حال ، فان اجراء البحوث التجريبية فى علم الاجتماع ليست بنفس الدرجة من السهولة التى تنطوى عليها وضعيات البحوث المختبرية فى العلوم الطبيعية Naturals Sciences وليس فقط اجراء التجارب في البحث الاجتماعي أكثر صعوبة منه فى التجارب على النباتات أو الحيوانات ، وانما مسألة ضبط الظروف ، هى الاخرى ، عملية من الصعوبة بمكان تثبيتها والمحافظة عليها ، كذلك ٠

ان عمليات الضبط ، بطبيعة الحال ، هي مشكلة رئيسية بالنسبة للباحث ، سواء اشتغل فى علم الكيمياء ، أو علم الفيزياء ، أو فى الاحياء ، أو في مختبرات علم النفس العام ، أو علم الاجتماع ٠

ان الوضعيات المختبرية مع عمليات ضبط مناسبة ممكنة التنفيذ في بحوث علم الاجتماع ٠ ان المختص فى علم الاجتماع الصناعي ، مثلا ، يستطيع انتقاء مجموعتين من العمال يساوى بينهم من حيث أعمارهم ، وانتاجهم السابق ، وحالاتهم الشخصية ، وعوامل ظروف عملهم المختلفة ٠ ان هاتين المجموعتين من العمال من الممكن ان توضعا ـ بعدئذ ـ للعمل تحت ظروف مختلفة ، ومع انماط مختلفة من المشرفين والرؤساء ، فتعمل احداهما كجماعة ضابطة ، والاخرى تجريبية ٠ ويمكن ـ بعد ذلك ـ مقارنة نتائج انتاج هاتين الفئتين ٠

ان وضعيات بحث ، كهذا ، من شأنها أن تعطى معلومات قيمة ومفيدة بالنسبة لكل من حقلى الصناعة وعلم الاجتماع الصناعى (٣٣) ، على حدسواء٠

كما يمكن اجراء انتقاء دقيق لعينتين من الاحداث الجانحين ، يجرى التناظر بينهما ، بحيث تكونان متماثلتين ، الى حد ما ، وبصورة عامة فى السن ، والجنس ، وحالات الجنوح المقترفة سابقا من حيث العدد والنوع٠٠الخ وتعهد الى احداهما مهمة المراقبة والاشراف ، بينما تبقى المجموعة الاخرى منشغلة بالقضايا اليومية المعتادة ٠ وتستمر هاتان العينتان هكذا ، لفترة من الزمن ، يجرى خلالها ، فى نفس الوقت ، مقارنة عدد ونوع الجنح المرتكبة من قبل كل من المجموعتين ٠

وفي هذا المثال ، تكون المجموعة المزودة بالمشرفين أو القائمه بمهمة المراقبة والاشراف هي المجموعة التجريبية ، والاخرى هي الضابطة ٠

من هذين المثالين يتضح بأن الوضعية التجريبية – كما شرحناها سابقا – تعد مشابهة ، الى حد كبير – لوضعية البحث المختبرى المضبوطة ظروفه ، والذى يطبق عادة فى العلوم البحتة (٣٩) ٠

ولهذا فان من الممكن استعمال الاسلوب التجريبى فى البحوث والدراسات الاجتماعية ، تحت شروط محددة ٠ وهذا التحديد لا ينتقص من علمية ودقة النتائج المتوصل اليها ، على أية حال ٠

التصميم التجريبى النموذجي :

يتطلب التصميم التجريبى النموذجى اجراء مقارنة بين جماعتين ، احداهما تجريبية ، والاخرى ضابطة ، فى وقتين مختلفين (قبل اجراء التجربة ، وبعدها) ٠ ويجب ان تكون الجماعتان متماثلتين فى بداية التجربة، أى في المرحلة القبلية ٠ ويجرى بعدئذ تعريض الجماعة التجريبية وحدها ، دون الجماعة الضابطة ، لتأثير العامل المتغير المستقل ، المراد قياس آثاره من هذه التجربة ٠

ان وجود الجماعة الضابطة يفيد فى تحديد التغير الطبيعي الحاصل على الجماعتين بفعل عامل مرور الزمن عليهما ٠

وتقاس نتائج التجربة بعد ذلك بملاحظة التغير الحاصل فى الجماعتين بعد حذف التغير الحاصل فى الجماعة الضابطة (ان وجد) من التغير الحاصل في الجماعة التجريبية ، على النحو التالي :

	قبل التجربة	بعد التجربة
الجماعة التجريبية	$س_1$	$س_2$

$س_2 - س_1 = ت_1$ (التغير الحاصل في الجماعة التجريبية) ٠

الجماعة الضابطة	$ص_1$	$ص_2$

$ص_2 - ص_1 = ت_2$ (التغير الحاصل فى الجماعة الضابطة) ٠

$ت_1 - ت_2$ = فرق التغير الناشيء من تأثير العامل المتغير المستقل ٠

وليس بمقدار العلماء دائما اقتفاء هذا المنوذج وتطبيقه فيأبحاثهم. ولهذا وهم في بعض الاحيان يطبقون خطوة واحدة منه (س٢، وص٢) على سبيل المثـــال .

وفي احيان أخرى يقومون باجراء المقـارنة بين المرحلتين القبلية والبعدية للجماعة التجريبية فقط دون استعمال جماعة ضابطة . وتقوم بعض الابحاث على اساس اجراء ملاحظات على جماعة في وقت ما وعلى جماعة أخرى في وقت اخر (ص١، وس٢) .

ان صعوبات اجراء البحث المتعلقة بقواعد هذا التصميم النموذجي هي احدى اسباب انتشار التحليل الاحصائي في علم الاجتماع . ان نظـــرية الاحتمالات الاحصائية ، على ســـبيل المثال ، قد اســـتخدمت لتخمـــين (البيانات المفقودة) في الحالات التي لا تتوفر فيها البيانات . ومع انه ليس من الممكن دائما مواجهة النموذج المثالي للتجربة المحكمة الضبط ، فان على المرء ان يكون ملما بهدف البحث ، ومبقيا عليه في ذهنه عند تقييمه للنتائج التي تتمخض عنها البحوث الاجتماعية التجريبية .

ثالثا ـ اسلوب التحليـل الاحصـائي :

غالبا ما يشار الى اسلوب التحليل الاحصائي في البحوث الاجتماعيـة بالاسلوب الكمي . ولقد نبه ستاوفر Stouffer الى بعض التطورات التي حصلت في علم الرياضيات والاحصائيات الرياضية ، والتي عجلت في تطوير عدد كبير من البحوث الاجتماعية المختلفة (٣٥) .

ان علماء الاجتماع المعاصرين يعلقون أهمية كبرى على استعمال الاحصاء في محاولاتهم لفهم العمليات الاجتماعية . ان الاحصـاء لا يمكننا من القيـاس المباشر للقيم الاجتماعية الاساسية كالمواطنة الصالحة والسـعادة والرخاء . ولكنه مفيد ، على اية حال ، في قياس عدد من العوامل المؤثرة في الحيـاة الاجتماعية ، مثل حجم السكان ، وعدد الاسر ذات مستويات الدخول المختلفة ، وما شابه ذلك .

وفي السنوات الاخيرة ، ازداد استعمال الاحصـاء في قياس نتـــائج النشاط الاجتماعي ، وفي الكشف عن الاتجاهات Trends وفي اختبار النظريات واكتشاف العلاقات .

ان العلاقات الاحصائية تمكننا ـ فضلا عما سبق ـ من الحصـــول على ادراك شامل لمختلف ابعاد المشكلة الاجتماعية (٣٦) . فتسـهل بذلك على الباحث مهمة الكشف عن العوامل المسببة للظاهرة المبحوث عنها ، ومعـــرفة نتائجها ، وقياس اثرها ومدى ارتباطها ببعضها .. الخ .

ان مسألة اختيار العينات قد تحسنت بفضل الاحصاء • ذلك ان الاختيار الجيد للعينات ــ على الرغم من صغر حجم العينة ــ من شأنه ان يؤدى الى الحصول على بيانات صادقة كصدق النتائج التي يتوصل اليها عن طريق العينات الكبيرة الحجم (٣٧) •

كما ان الدراسات الاحصائية بدأت تستخدم فى المسوح الاجتماعية وفى الاستبيانات وفى دراسة المواقف والاتجاهات • وتجدر الاشارة هنا الى ان أدوات قياس الاتجاهات قد تطورت بشكل جيد (٣٨) •

ولهذا يبدو أن الحديث عن العينات وسبل اختيارها وتصميمها ، أمر لا مناص منه في هذا المجال • وعليه ، فاننا سنتناول هذا الموضوع بايجاز شديد ، ومن أراد التوسع فليرجع الى كتب الاحصاء المختلفة في هذا الصدد•

اختيار عينة البحث :

تعتبر عملية اختيار العينة من أهم العمليات التى يقوم الباحث باجرائها، اذ انها تتطلب دقة بالغة تتوقف عليها نتائج البحث برمته •

والعينة هي جزء من المجتمع ، الغرض من دراستها التعرف على خصائص المجتمع الذى تمثله هذه العينة • فهى اذن عملية استنتاج احصائى تقوم على التعميم من الجزء الى الكل • وهذا الاسلوب لا يعتبر غريبا ، حيث ان الكيميائي مثلا يقوم بدراسة خواص المادة من واقع عينة من هذه المادة ، والطبيب يقوم بتحليل دم المريض من واقع عينة منه ، ولهذا فان صحة النتائج التى يتوصل اليها تتوقف على مدى تمثيل هذه العينة للمجتمع الذى يبحثه • ولهذا وجب ان تكون العينة ممثلة تمثيلا صادقا للبيئة الاجتماعية المراد بحثها (٣٩) •

وهناك قواعد عامة ينبغى مراعاتها عند اختيار العينات التى تمثل البيئة بأكملها ، فمثلا اذا كانت البيئة المبحوث عنها متجانسة اقتصاديا وصحيا واجتماعيا فيمكن الاكتفاء بعدد محدود من العينات الممثلة لها ، أما اذا كانت غير متجانسة فينبغى تقسيمها الى وحدات يتوفر فيها التجانس، ويؤخذ من كل واحدة منها عينة أو بضع عينات كيما تكون العينات فى مجموعها ممثلة للبيئة بكليتها • كما ينبغى مراعاة تمثيل المناطق الجغرافية والسكانية المختلفة فى العينات المذكورة أيضا •

تصـــميم العينـــات :

توجد عدة أنواع من العينات كل منها تناسب طبيعة المجتمع ونوع المشكلة المراد دراستها ، ولعل أهمها ما يلي :

أ ـ العينة العشوائية البسـيطة :

ويتم اختيارها على أساس اعطاء فرص متكافئة لجميع مفردات المجتمـع لاختياره للتجربة ، وبذلك يستبعد تأثير العـامل الذاتي في الاختيـــار ، ويكون سحب مفردات العينة خاضعا للصدفة المطلقة • والعينة العشـــوائية الجيدة هي التى تحوى مختلف أنواع المفردات بنسب وجودها فى المجتمــع الاصلي • ولهذا يجب التأكد من هذه الناحية ، حتى لا تبدو فيها صـــفة التحيز في الاختيار •

ب ـ العينــــة الطبقيـة :

يتطلب اختيار هذا النوع من العينة معرفة التركيب النسبى للمجتمـع ودرجة الفروق الطبقية فيه ، وبذلك يقسم المجتمع الى مجموعات أو طبقـــات متجانسة ثم تسحب عينة عشوائية بسيطة من كل طبقة على حدة • وتناسب هذه العينة المجتمعات التى يمكن تقسيمها الى مجموعات بدرجة كبـــيرة من التجانس داخل كل مجموعة ودرجة كبيرة من التباين بين المجموعات بعضــها البعض •

ج ـ العينات متعددة المراحـل :

يقسم المجتمع الى مجموعات ثم تسحب عينة عشوائية من هذه المجموعات نفسها • ويجوز ان تتوقف العملية عند هذا الحـد ، فتسمى بالعينة ذات المرحلة الواحدة ، أو قد تسحب عينة عشوائية أخـرى من مفردات عينـــة المجموعات التي سبق اختيارها في المرحلة الاولى وتسمى هذه الحالة ـ عندئذ ـ بالعينة ذات المرحلتين ، وهكذا • فمثلا اذا أردنا دراسة مستوى الذكاء لمجتمع جامعة الفاتح بطرابلس ، فيمكن ان نختار في المرحلة الاولى عينة عشـــوائية من الكليات المختلفة للجامعة المذكورة • وفي المرحلة الثانية عينة عشـــوائية للاقسام المختلفة للكليات التى تم اختيارها عشوائيا فى المرحلة الاولى • وفى المرحلة الثالثة عينة عشوائية للطلبة من الاقسام التى تم اختيارها عشـوائيا في المرحلة الثانية • وهكذا نجد ان العينات متعددة المراحل تناسب المجتمعات التي يمكن تقسيمها الى مجموعات تتصـف بدرجـــة عالية من التباين بين

مفردات المجموعة نفسها ، ودرجة عالية من التجانس بين المجموعات بعضها البعض • وبذلك فهي على عكس العينة الطبقية •

د ـ العينة المنتظمة :

تتصف العينة المنتظمة بسهولتها ، فاذا أردنا سحب مئة مفردة من قائمة تحتوي على ١٠٠٠ مفردة ، بواسطة عينة منتظمة ، أي بواقع سحب مفردة واحدة من كل ١٠ مفردات في المجتمع ، فانه يمكن اختيار المفردة الاولى عشوائيا من العشر مفردات الاولى بالقائمة ولتكن المفردة رقم ٥ ، ثم يختار باقي مفردات العينة بطريقة منتظمة من القائمة ، وهي المفردات رقم ١٥ ، ٢٥ ، ٣٥ ، ٤٥ ، •• الخ •

ويفضل استخدام العينة المنتظمة عن العينة الطبقية والعشوائية البسيطة نظرا لسهولتها ، فيما اذا أمكن ترتيب مفردات المجتمع ترتيبا تصاعديا أو تنازليا حسب الخاصية المراد بحثها • فمثلا عند دراسة متوسط دخل الاسرة في مدينة طرابلس يفضل استخدام العينة المنتظمة ، لان كل منطقة سكنية تشتمل غالبا على الاسر ذات الدخول المتقاربة • ومع ذلك ينبغي الحذر من استعمال هذه الطريقة والتأكد من صحة مثل هذه الفروض قبل تعميم نتائج مثل هذه الدراسات ، لما قد يترتب على ذلك من تحيز كبير •

وفي المسوح الاجتماعية الشاملة ، ينبغي تقسيم العينات الى ثلاث قطاعات هي :

أ ـ قطاع يمثل الحضر أو سكان المدن الكبيرة •

ب ـ قطاع يمثل سكان المدن الصغيرة •

جـ ـ قطاع يمثل سكان الريف •

ويفضل تقسيم كل قطاع الى مناطق جغرافية ، أو قطاعات اجتماعية ، ويجرى اختيار عينات من كل وحدة من هذه المناطق بحيث تمثل في مجموعها المجتمع الكلي للقطاع الكبير المنوى دراسته (٤٠) •

رابعا ـ الاسلوب الحضاري المقارن :

لقد استخدم الاسلوب المقارن Comparative Method من قبل عدد من الباحثين الاجتماعيين في محاولاتهم للحصول على فهم أفضل لطبيعة المجتمعات البشرية • فقد كانوا سابقا ، يقارنون ـ في الغالب ـ مجتمعا بآخر ، بهدف اكتشاف سياق التتابع التطوري في عملية نمو المؤسسات

الاجتماعية أو بمعنى اخر ، انماط التطور العامة الشاملة • وقد اهمل الباحثون الاجتماعيون هذا الاتجاه التطوري في وقتنا الحاضر •

ومع ذلك ، فمقارنات المجتمعات المختلفة لازالت تلعب دورا هاما في الدراسات الانثروبولوجية من خلال ما يدعى بالاسلوب الحضاري المقـــارن Cross-Cultural Method الذي ينطوي على اجراء دراسات مفصلة عن الانماط الحضارية لعدد من المجتمعات لغرض مقارنة الطرق المختلفة التي تسلكها شعوب تلك المجتمعات في مواجهتها للحاجات المتماثلة (٤١) •

والاسلوب المقارن ليس مقتصرا على علم الاجتماع ، ولكنه منهـــج ذائع الصيت في المنطق ، وقابل للتطبيق في جميع العلوم • وهو ، على حد تعبير الاستاذ جينســبرغ Ginsberg ، لا يتوقف على مجـــرد اجراء المقارنات ، وانما يستعين بها في تفســير الامور • وبذلك فهو يفيد ــ بصورة رئيسية ــ في الكشف عن الظروف أو العوامل التي يحتمل ان تلعب دورا في احداث ما هو دائم أو ما هو متغير في الحالات الاجتماعية •

ان هذا المنهج يقارن ويحلل ويميز الاساسي ، وغير الاساسي ، عن طريق تنويع ظروف الظاهرة المبحوث عنها ، بغية تخليصها من العناصر غير الرئيسية ، والكشف عن الظروف التي تعتبر كافية وضرورية لاحداثهـــا •

وبهذه الطريقة يكون من الممكن شرح دلالة العادة أو الممارسة الاجتماعية على الرغم من اختلافها من مجتمع لاخر ، عن طريق دراسة الدوافع الكامنــة وراءها • وعليه ، فانه يكون من الممكن ان ندلل على ان الجريمة تتبع تقريبا نفس النمط في المجتمعات التي تتباين في مناخها وعاداتها ونظامها الاجتماعي ولكنها تشترك في خاصية واحدة ، هي درجة عاليــة من التحضر ، مثــلا • وبهذا الاسلوب يكون من الممكن قياس الارتباط الكائن بين الجريمة والتحضر (٤٢) على سبيل المثال •

خامسا ــ المســح الاجتماعي :

ان اصطلاح (المسح) مأخوذ عن العلوم الرياضية والطبيعية وهو مشتق، لغة ، من : (مسح الارض مسحا) أي قاسها ، وقسمها ، وحدد خصائصها •

ومسح الظاهرة يعني تبيان طبيعتهـا ، والتعرف على سماتها ، ومكوناتها والظروف التي تؤثر فيها ، ووظائفها ، وعلاقاتها ببعضـها البعض ، ونتائجها واثارها ، ومدى شمولها وتكرارها •• الخ •

أهميتهـــا :

١ ـ تعد المسوح الاجتماعية ذات فائدة نظرية ، من حيث محاولتها لجمـــع الحقائق ، المتعلقة بالظواهر الاجتماعية وتحليلها وتفســـيرها بغيـــة الوصول الى تعميمات بشأنها ، أو التحقق من صحة الفروض العلميـــة سواء كانت هذه الفروض فروضا سببية أم غير سببية ٠

٢ ـ يستفاد منها فى عمليات التخطيط والتنميـــة القومية الاقتصـــــادية والاجتماعبة وخاصة فى موضوع تحديد أولويات الاهداف المتعلقة بحاجات ورغبات المواطنين فى مشاريع الخطط المحلية والقومية والاقليمية ٠

٣ ـ تفيد فى دراسة المشكلات الاجتماعية الراهنـــة ، وتبيان مدى اثارها على المجتمع ، وتحديد المهتمين بعلاج هذه المشكلات ، وتخمين كلفة هـــذا العلاج والموارد المتاحة لذلك ، والحلول المقترحة والبديلة لها ٠

٤ ـ تفيد فى قياس المواقف Attitudes واتجاهات الرأى العـام ازاء بعض القضايا والموضوعات المختلفة (٤٣) ٠

أنواعهـــا :

هناك تصنيفات متنوعة للمسوح الاجتماعية ، سنكتفى بعرض نموذجين منهـــا :

أولا ـ من حيث الدراســة :

تقسم المسوح الاجتماعية من حيث نطاق دراستها الى قسمين :

ا ـ المســـوح العــــامة :

وهى التى تتناول بالبحث نواحى متعددة من وجوه الحياة الاجتماعيـــة المختلفة ، كالنواحى السكانية والاسكانية والصناعية والزراعية والاقتصادية والتعليمية والصحية والانعاشية ، وما شابه ذلك فى مجتمع ما ٠

ب ـ المســوح المحددة :

وهى التى تقصر بحثها على جانب محدد من وجوه الحياة الاجتماعية ، مثل الصناعة أو الزراعة ، أو التعليم أو الاقتصاد ، أو الصحة ، أو الخدمات العامة أو ما شابه ذلك فى مجتمع ما ٠

كما تقسم المسوح الاجتماعية من حيث مجالها البشرى الى قسمين :

أ ـ المسوح الشاملة :

وهى التي تقوم بحصر شامل لجميع أفراد المجتمع عند اجراء دراستها. وهذه بطبيعة الحال ، تتطلب جهدا ووقتا ونفقات وامكانيات هائلة قد يصعب توافرها كلها أو بعضها للباحثين .

ب ـ المسح بالعينة :

وهو ما يتناول بالبحث جزءا محدودا من المجتمع ، يتناسب والامكانيات المتوفرة للباحث . وهذا هو ما يغلب استخدامه بين جمهور الباحثين ، لما يتصف به من مزايا سبقت الاشارة اليها (٤٤) .

ويذهب كامبل Campbell وكاتونا Katouna الى ان المسح يعتمد على الاتصال المباشر بالاشخاص الذين لسماتهم أو لسلوكهم أو لاتجاهاتهم اهمية بالنسبة لبحث معين . وعلى هذا ، فالمسح يختلف عن الدراسات المكتبية أو الوثائقية التي تعتمد على دراسة وتحليل السجلات التي تعد لاغراض مختلفة .

ولا يمكن اجراء المسح ـ كقاعدة عامة ـ الا اذا كان الاشخاص الذين اختيروا ليشملهم المسح ، قادرين على اعطاء المعلومات المطلوبة وراغبين فى ذلك ، فى نفس الوقت . وليس من المنطق أن نتصور أن جميع الناس مستعدون لكى يفضوا بما عندهم من بيانات ، أيا كانت طبيعتها من حيث مدى خصوصيتها أو عموميتها بالنسبة لهم . بل لنا ان نتوقع ان الباحث لن يستطيع ان يحصل بسهولة على معلومات أو بيانات تتصل بنواحي يتحرج منها الاشخاص المبحوث عنهم ، وغالبا ما تكون بياناتهم عنها محرفة وغير دقيقة (٤٥) .

البيانات التى تتضمنها المسوح :

صنف كامبل وكاتونا أنواع البيانات التى يمكن ان يشملها المسح فى أربع فئات رئيسية هى :

١ ـ بيانات شخصية :

تتضمن المسوح غالبا أسئلة عن الجنس والسن والمهنة والتعليم والديانة والجنسية وبيانات عديدة أخرى تظهر السمات الشخصية الاجتماعية

للمبحوث عنهم • وقد تتضمن أيضا اسئلة ذات طابع اقتصادى ، تتناول الدخل ، والديون ، وما الى ذلك •• الهدف منها ان تمد الباحث بأساس للتحليل يستطيع على ضوئه ان يربط بين الجنس والمهنة والدخل مثلا ، بالمتغيرات الاخرى •

٢ – بيانات بيئية :

من الامور الهامة في كثير من المسوح معرفة بعض حقائق معينة عن الظروف المعيشية للمفحوصين • وعليه ، فقد يتضمن المسح أسئلة عن سمات مناطق الجوار ، وعن الاحياء التى يعيش فيها المبحوث عنهم وما تتصف به من النواحي الثقافية والاجتماعية والصحية والعمرانية •• الخ • ومثل هذه البيانات قد تساعد الباحث في تفسير السلوك الاجتماعي للفرد أو الجماعات، على حد سواء •

٣ – بيانات سلوكية :

تتضمن كثير من المسوح أسئلة عن الافعال أو التصرفات التى يقوم بها المبحوث عنهم • ففي الميدان الاقتصادى مثلا نجد مسوحا عديدة تعنى بسؤال الاشخاص عن دخولهم وكيفية انفاقها فى أوجه الصرف المختلفة فى مدة زمنية محددة ، مثل بحث ميزانية الاسرة أو ما شابه ذلك •

٤ – بيانات عن المعلومات العامة والاراء والاتجاهات والدوافع والتوقعات :

يتضمن المجال العريض للبيانات النفسية عددا من القضايا الممكن اخضاعها للتحليل والتى يصعب الحصول عليها أو على بيانات بشأنها دون اللجوء الى طريقة المسح وذلك مثل سؤال الناس عن رأيهم فى تنظيم النسل، أو عن دوافعهم فى اتخاذ قرارات معينة ، أو عن توقعاتهم عن بعض الامور الاجتماعية ، أو الاقتصادية أو السياسية أو الدولية ، أو ما شاكل ذلك (٤٦) •

سادسا – اسلوب التتبع التاريخي :

لكي يفهم الباحث الاجتماعي ظاهرة اجتماعية ما ، قد يحتاج الى ان يدرس خلفيتها التاريخية ، ذلك انه من الصعب في بعض الاحيان فهم حاضر الشيء دون الرجوع الى ماضيه • حيث ان الحاضر هو امتداد للماضى ، ويستمد جذوره منه • هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ، فان الظواهر والعمليات الاجتماعية ليست وليدة لحظتها ، بل هي حصيلة تفاعل قوى وعوامل ومؤثرات متباينة ، نشأت فى ظروف معينة ونمت وترعرعت في اجواء وحقب

زمنية مختلفة ، حتى صارت الى ما هي عليه من درجات التعقد والتشابك والتداخل ، التي نجدها عليها في حالتها الراهنة • ولهذا كان لزاما على الباحث في بعض الحالات فهم هذه الظروف والوضعيات التاريخية المختلفة ودراستها بعمق ، بغية تبيان وتحديد مدى اثرها في تسبيب وتشكيل وبلورة الظاهرة الاجتماعية الحاضرة التي يقوم بدراستها • وينتقد بعض الباحثين هذا الاسلوب بقولهم اننا لا نستطيع ان نفهم تماما كيف ان وضعية تاريخية معينة قد جاءت الى الوجود ، بسبب محدودة معلوماتنا التاريخية من جهة ، وبسبب ان العوامل المسببة لها تصبح معقدة باضطراد وغير مؤكدة كلما توغلنا بعيدا في سبر ماضيها (٤٧) •

ويرد أصحاب الفريق الاول على هذا النقد بأنه ليس من الضروري التعمق في دراسة التاريخ الى أغوار سحيقة في القدم ، وانما يكتفي بالرجوع الى ماضي الحوادث التاريخية بالقدر الذي يمكن من تتبع نمو العمليات والظواهر الاجتماعية وتبيان اثرها في تشكيل وبلورة المشكلات الاجتماعية الراهنة ، وبالتالي لمعرفة الطريق الامثل لعلاجها •

سادسا ـ اسلوب التحليل والنقد :

يرى كول Cole ان اسلوب التحليل والنقد له مكانته في علم الاجتماع (٤٨) • ويضيف بأن هناك حاجة ماسة للشخص الذي يستطيع أن يقوم ـ بصورة نقدية ـ وسائل البحث الاجتماعي ، ويثمن نتائج البحث المستخلصة بأستخدام تلك الوسائل • ونحن نؤيد (كول) في دعوته هذه ، مؤكدين معه بأن الحاجة ما تزال قائمة ، كذلك ، للباحث الذي يستطيع ان يحلل ويعيد تأليف بحث من مئات البحوث والدراسات في مختلف حقول علم الاجتماع ، ويعرض ما يكتشفه ، بصورة نقدية (٤٨) •

●

وهذا ، وفي ختام مناقشتنا لاساليب البحث الاجتماعي ، يجدر ان نشير الى انه بالرغم من قلة العلاقات الاجتماعية التي يمكن تحويلها الى قوانين عامة شاملة وغير متغيرة ، فان جماعات واسعة من الكائنات البشرية تبدي في كل مكان تشابها كبيرا في سلوكها عندما تكون في ظروف متشابهة فعلا• لذا فهناك ما يدعو للاعتقاد حقا باننا نستطيع من خلال اجراء دراسات وابحاث منهجية منظمة ان نعمل باضطراد على اثراء واغناء فهمنا لطبيعة المجتمعات البشرية وتطورها ، وبالتالي التوصل الى صياغة القوانين التي تحكم وتنظم مسيرة الظواهر الاجتماعية المختلفة (٤٩) •

ومن المهم ان نؤكد في هذا المجـال ان اساليب البحث المختلفة التي أتينا على ذكرها ليست غايات في حد ذاتها ، وان ضرورتها ليست لازمة لحل المشكلة المبحوث عنها بقدر تثمينها وتقويمها • والمسألة يجب ان تكون مصاغة سلفا في ذهن الباحث الذى يملك في العادة احساسا مرهفا أو شعورا بما سيكتشفه • وما الاساليب التى يستخدمها الا لكى تمكنه بنهاية المطـــاف من الحكم بدقة فيما اذا كان احساسه المذكور صحيحا أو خاطئا (٥٠) •

وسائل البحث الاجتماعي :

تعرف وسيلة البحث بأنها الاداة أو الواســطة التي ينتقيها البـــاحث بغية اعانته على جمع البيانات أو المعلومات المختلفة المتعلقة بموضوع بحثه(٥١) ووسائل البحث الاجتماعي عديدة ، لعل أهمها ما سنتناوله بايجــاز

فيما يأتى :

أولا ـ الملاحظـــة :

لقد عرف الانسان الملاحظة منذ القدم ، ولا يزال يستخدمها حتى الان • وهى تعد أول وسيلة من وســائل جمع البيانات اللازمة للبحث الاجتماعى • ويجدر التمييز بين الملاحظة العابرة للانســان العادى ، وتلك التى يقوم بهــا الباحث ، ذلك ان ملاحظة الباحث تكون دقيقة وعلمية ومنهجية وهادفة •

ولكى تكون الملاحظة علمية ، لابد ان تتوفر فيها شروط ، أهمها :

١ ـ ان تكون تامة وهادفة ، وترمى الى معرفة المشكلة ، المبحوث عنها ، كما هي ، في وضعها العام •

٢ ـ ان تكون موضوعية ، وبعيدة عن كل تحيز •

٣ ـ ان تكون دقيقة ومنهجية •

٤ ـ ان يجرى تسجيلها في وقت حدوثها •

٥ ـ وقد تكون الملاحظة العلمية مسلحة ، أى مزودة بأجهزة وآلات ومعدات تساعد في تسجيل الحوادث وتصويرها وقياســها وتبيان ما الى ذلــك من المعلومات المطلوب معرفتها عن الظاهرة المبحوث عنها ، أو قد يكتفى الباحث بالاعتماد على حواسه فى تسجيل ملاحظاته ، وفى هذه الحالة يجب أن يكون سليم الحواس ، وسريع الادراك •

والملاحظات ، أنواع تختلف تسميتها باختلاف الباحثين • فمنهم من يقسمها الى : مباشرة وغير مباشرة ، ومنهم من يقسمها الى بسيطة ومنظمة٠٠الخ بيد ان علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية والحضارية يتبعون في دراستهم للجماعات البشرية ما يدعى (بالملاحظة المشاركة) • وهذه تعنى أن يقيم الباحث الاجتماعي مع الجماعة التي يدرسها ، بحيث يصبح ملما بحضارتها ومؤسساتها وتقاليدها واعرافها ومختلف أنواع نشاط أفرادها ، وذلك كله من خلال ملاحظته لهم عن طريق مشاركتهم في العيش معهم كبقية أفرادهم • وبهذه الطريقة يستطيع فهم وتفسير مختلف سلوكهم الفردي والجماعي (٥٢)٠

ثانيا ـ الاستبيان والمقابلة :

وهما وسيلتان تعتمدان على التقرير الذاتي للافراد المبحوث عنهم • وعليه ، فيجب ان يتم استخدامهما بحذر شديد، نظرا لكونهما عرضة للتحيز والذاتية • ومع ذلك ، فانهما أداتان لا يمكن الاستغناء عنهما في الحصول على معلومات شخصية أو ذات طابع سري أو خاص لا يمكن البوح به • ان اجراءات التمحيص المعقدة التي ادخلت ، مؤخرا على هاتين الوسيلتين من شانهما ان تجعلهما في منأى من التحيز والذاتية ، وبهذا فقد اصبح من الممكن اعتبارهما اداتين علميتين (٥٣) •

وسنتكلم بايجاز عن كل واحدة منهما فيما يأتي :

١ الاستبيان :

وهو يعتمد اساسا ، على استمارة تحتوى على عدد من الاسئلة ، ترسل أو تسلم الى الاشخاص المبحوث عنهم ، ليدونوا عليها اجاباتهم ويعيدوها الى الباحث ، بدون تدخل منه أو من غيره • وهذا ما يميز الاستبيان عن المقابلة والملاحظة ، ذلك ان الاستبيان يعتمد على تقرير الاشخاص ، المبحوث عنهم وعن مواقفهم واتجاهاتهم ومشاعرهم ودوافع سلوكهم وخبراتهم وما الى ذلك من أمور ، يحتاج الباحث الى معرفتها ، وقد لا يتيسر له الحصول عليها بغير اللجوء الى هذه الوسيلة •

وللاستبيان خطوات ، أهمها ما يلي :

١ ـ تحديد البيانات المطلوب معرفتها بوضوح •

٢ ـ تصميم نموذج مبدئي للاستمارة الاستبيانية •

٣ ـ القيام بتجربة الاستمارة المذكورة واختبارها ، ومن ثم اجراء التعديلات اللازمة عليها قبل وضعها بصيغتها النهائية •

٤ ـ وضع خطة لتوزيع الاستمارات المذكورة وارسالها الى الاشخاص المبحوث عنهم ، وتبيان كيفية اعادة جمعها منهم ، بعد ذلك •

وللاستبيان مزايا ، لعل أهمها ، مايلي :

١ ـ انه أقل الوسائل كلفة ، من حيث الوقت والجهد والمال وعدد الباحثين •
٢ ـ يتيح فرصة للحصول على البيانات من اكبر عدد ممكن من الاشخاص •
٣ ـ يمكن من الحصول على بيانات قد يخجل أو يتحرج الافراد المبحوث عنهم من الادلاء بها أمام الباحث أو مساعديه مباشرة •

٤ ـ يمنح الوقت الكافي للاشخاص المبحوث عنهم لـ كي يجيبوا على أسئلته، بالشكل الذى يناسبهم •

بيد ان للاستبيان مساوىء ، لعل أهمها ما يلى :

١ ـ انه لا يمكن الباحث ان يلاحظ ردود فعل الاشخاص ، المبحوث عنهم ، على اسئلته ، وذلك لعدم اتصاله الشخصي بهم •

٢ ـ قد يفهم المبحوث عنه الكلمات أو المصطلحات الواردة في الاستبيان على نحو يخالف المقصود منه •

٣ ـ لا يصلح استخدامه بين الاميين •

٤ ـ لا يمكن الباحث من التأكد من صدق الاستجابات الواردة فيه •

٥ ـ قد يكون عدد العائد من الاستمارات قليلا ، مما يؤثر على اختيار العينة ، وعلى مدى تمثيلها للمجتمع المراد دراسته (٥٤) •

٢ ـ المقابلة :

هى عبارة عن محادثة تجرى وجها لوجه ، بين شخصين أو اكثر ، بهدف الحصول على معلومات تفيد في أغراض مختلفة ، كأجراء البحوث أو التشخيص والعلاج وما شابه ذلك •

والمقابلات أنواع ، تختلف تسميتها بأختلاف الباحثين ، فمنهم من يصنفها الى : مقابلات تشخيصية أو علاجية ، أو لاغراض البحث ، ومنهم من يقسمها الى مقابلات مقننة ، وأخرى بسيطة ، وغير ذلك من التسميات •

وتمتاز المقابلة عن الاستبيان بأنها تمكن الباحث من ملاحظة انفعالات وردود فعل الاشخاص المبحوث عنهم ، نظرا لمواجهته لهم ، كما انها تسمح بشرح ما قد يكون غامضا لهم من الاسئلة التى يلقيها الباحث عليهم ·

أما مساوئها ، فمنها انها كثيرة التكاليف من حيث الجهد والوقت والمال وعدد الباحثين المدربين اضافة الى خشية تأثر المبحوث عنهم بشخصية الباحث أو ببعض حركاته أو اشاراته أو طريقة القائه الاسئلة ·· الخ (٥٥) ·

ثالثا ـ القياس الاجتماعى :

ابتدع هذه الوسيلة مورينو J.L. Moreno وهو أول من طبقها فى دراسته المعنونة : (من سيبقى ؟) وهى ترمى الى قياس مدى الجذب والتنافر فى علاقات الاشخاص ببعضهم البعض · وهى تفيد بشكل خاص فى دراسة الجماعات الصغيرة ، وتلامذة المدرسة ، فى حالات اللعب أو العمل المشترك ، أو الاقامة فى قسم داخلى (٥٦) ، أو ما شاكل ذلك ·

●

استعرضنا ـ فيما مضى ـ بعض وسائل البحث الاجتماعى الاكثر شيوعا لدى المشتغلين فى هذا الميدان · على ان هناك عددا اخر من الوسائل التى يستخدمها الباحثون فى مجالات عملهم ، لم نر ضرورة لذكرها والحديث عنها فى هذه المقالة ، ومن يريد التوسع فيها فليرجع الى كتب البحث الاجتماعى المختلفة التى تتوسع فى هذا المضمار ·

ولابد لنا من الاشارة فى هذا المقام الى ان هذه الوسائل ليست سوى أدوات للبحث ، وان دورها ينحصر فى كونها وسائل تساعد الباحث على اداء عمله على أحسن وجه · والباحث الماهر هو الذى يجيد انتقاء الاداة أو الوسيلة الاكثر ملائمة لموضوع بحثه ، ويحسن استخدامها بالشكل الذى يسهل عليه انجاز مهمته بالدقة المطلوبة ، وبأتم وجه ·

خاتمـــة :

لقد تناولنا الحديث ـ فيما مر ـ عن البحث الاجتماعى ، من حيث طبيعته ، وشروطه ، وقواعده ، وخطواته الموصلة الى استخلاص القوانين والنظريات العلمية ، وأهم الاساليب والوسائل المتبعة فى هذا الصدد · آملين ان نكون قد وفقنا فى القاء بصيص من الضوء على هذا الحقل الهام من حقول علم الاجتماع · مشيرين الى ان ضيق مجال هذه المقالة لم يسمح لنا بتناول هذا الموضوع بتفصيل أوسع · علنا نوفق فى ذلك فى وقت آخر ·

والله ولى التوفيق ؟

الهوامش والمراجع :

1. See : Phillips, B.S., Social Research : Strategy and Tactics. New York : Macmillan Co., 1969, PP. 3 sq.

٢ ـ ديوبولد ب. فان دالين : مناهج البحث في التربية وعلم النفس. (ترجمة محمد نبيل نوفل ، وسليمان الخضرى الشيخ ، وطلعت منصـــور غبريال) القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٩، ص٩ .

٣ ـ قارن : برتراند رسل : النظرية العلمية . تعريب عثمان نويه . مكتبة الانجلو المصرية ـ القاهرة ، ١٩٥٦ .

4. See : Hans Jonas, The Practical Uses of Theory, in Social Research, Vol. 2, No. 2, 1959.

٥ ـ انظر : د. جمال زكي والسيد يس ، اسس البحث الاجتماعي . القاهرة ، دار الفكر العربى ، ١٩٦٢ ـ ص٢٥ ، نقلا عن :

— Whitney, Elements of Research, New York, 1946, P. 69.

See also :

Rose, Arnold, Social Theory and Social Research, P. 82.

6. See : Raymond W. Mack and John Pease, Sociology and Social Life. New York, Toronto and London : D. Van Nostrand Co., 5th edition, 1973, PP. 5 — 10.

See also : Bernard Berelson and Gary A. Steiner, Human Behavior : An Inventory of Scientific Findings. New York : Harcourt, Brace, and World, Inc., 1964.

حيث ذكر هذا الكتاب اكثر من الف فرضية عن السلوك الانســـاني مع المشاهدات التي تدعمها .

7. See : Hunt, Elgin F., Social Science : An Introductory to the Study of Society. Macmillan Co., U.S.A., 1970, P. 25.
8. Ibid., PP. 29 — 30.
9. See : Cole, W. E., Introductory Sociology. New York : David McKay Co., Inc., 1963, PP. 12 — 13.
10. Ibid., P. 13.
11. Cuvillier, Armand, Manuel de Sociologie. Tome Premier, Paris, P.U.F., 1962, PP. 248 sq.
12. Mack and Pease, op. cit., P. 10.
13. Voir Cuvillier, op. cit., P. 251.
14. Ibid., P. 252.
15. See : Talcott Parsons, The Structure of Social Action. The Free Press, 1949.

See also : Talcott Parsons, and Edward Shils (ed.), Toward a General Theory of Action. Harvard University Press, 1952.

١٦ ـ انظر : زكي وزميله ، المصدر السابق ، ص ٤٧٣ .

17. Lundberg, George A., Foundations of Sociology. New York : David McKay Co., Inc., 1964, P. 137.
18. Ibid., P. 140.
19. Ibid., P. 140.
20. See : Goode, W., and Hatt, P.K., Methods in Social Research. New York, Toronto, and London : McGraw-Hill Book Co., Inc., 1952, P. 56.
21. See : William James, Psychology, New York, Holt, 1892.
22. Whitney, op. cit., P. 125, quoted by Zeki, op. cit., P. 44.
23. Abraham, J. H., Sociology. London : The English Universities Press Ltd., 1973, P. 65.
24. See : Schellenberg, James A., "Divisions of General Sociology", American Sociological Review, 22, December 1957, PP. 660 — 663.
25. See : Florian Znaniecki, "Basic Problems of Contemporary Sociology", American Sociological Review, 19, October 1954, P. 519.
26. See : Hunt, op. cit., PP. 30 sq.
27. See : William I. Thomas and Florian Znaniecki, The Polish Peasant in Europe and America. New York : Alfred A. Knopf, 1927.
28. See : Clifford R. Shaw, The Jack-Roller. Chicago, University of Chicago Press, 1931.
    See also : Irving Shulman, The Amboy Dukes. New York : Doubleday and Co., 1947.
29. Such studies as Robert S. and Helen M. Lynd, Middletown. (New York : Harcourt, Brace and Co., 1929) and Middle town in Transition. (New York : Harcourt, Brace and Co. 1931). Also W.L. Warner, Democracy in Jonesville. (New York : Harper and Bro., 1949) and A.B. Hollingshead, Elmtown's Youth. (New York : John Wiley and Sons, 1949).
30. See : Cole, op. cit., P. 10.
31. See : Mack and Pease, op. cit., P. 10.
    See too : Ferguson, George A., Statistical Analysis in Psychology and Education. New York and Toronto : McGraw-Hill Book Co., Inc., 3rd. Ed., 1971, PP. 197 sq.
    See also : Samuel A. Stouffer, "Some Observations on Study Design",

The American Journal of Sociology, 55, January 1955. PP. 355 — 361.

— F. Stuart Chapin, Experimental Design in Sociological Research. New York : Harper and Brothers, 1947.

— Ernest Greenwood, Experimental Sociology. New York : King's Press, 1945.

— John Stuart Mill, A System of Logic. London : Longmans, Green, Reader and Dyer, 1872, Vol. I, Bk. III, Chap. VIII, PP. 448 — 471.

32. See : Hunt, op. cit., PP. 27 sq.

33. See : John B. Knox, Human Relations in Industry. New York : Random House, 1955.

34. Cf. Cole, op. cit., PP. 11 sq.

35. Cf. S.A. Stouffer, "Quantitative Methods", in Review of Sociology : Analysis of a Decade, ed. Joseph G. Gittler. New York : John Wiley and Sons, 1957, PP. 25 — 55.

——See also : J.H. Mueller and K.F. Schuessler, Statistical Reasoning in Sociology. Boston : Houghton Mifflin Co., 1961.

36. Cf. Hunt, ibid., P. 31.

37. See : Frederick F. Stephan and Philip J. McCarthy, Sampling Opinions. New York : John Wiley and Sons, 1958.

38. See : Warren S. Targeson, Theory and Methods of Scaling. New York: John Wiley and Sons, 1958.

٣٩ ـ انظر : المصري ، بدر الدين ، مذكرات في الاحصاء • الاسكندرية دار الجامعات المصرية ـ ١٩٧٠ ، ص ١٧ •

انظر كذلك : الخشاب ، مصطفى ، علم الاجتماع ومدارسه • الكتاب الثانى : مدخل علم الاجتماع ـ القاهرة ، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ ١٩٦٧ ، ص٨٢ •

٤٠ ـ من أراد التوسع في الاطلاع على القواعد الخاصة بالعينات ، فليراجع كتب الاحصاء ، وهي عديدة • كما يمكن الاكتفاء بمراجعة واحد أو اكثر من الكتب التالية :

ـ د• سيد محمد خيرى ، الاحصاء فى البحوث النفسية والتربوية والاجتماعية ، القاهرة ، مطبعة دار التأليف بمصر ، ط٣ ـ ١٩٦٣ •

ـ القوصي ، عبد العزيز ، واخرون : الاحصاء في التربية وعلم النفس ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٦ ، ص٩٥ وما بعدها •

— د. عبد الباسط محمد حسن ، أصول البحث الاجتماعي — القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط٤ ، ١٩٧٥ ، ص٤٩٧ وما بعدها .
— زكي ، المصدر السابق ، ص٣١٩ وما بعدها .

41. Cf. Hunt, ibid., PP. 30 sq.
42. Cf. Abraham, ibid., PP. 65 sq.

— د. أحمد عبادة سرحان ، مقدمة في الاحصاء الاجتماعي ، ج ١ ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٣ ، ص٢٨٠ ومابعدها .
— الخشاب ، المصدر المذكور سابقا ، ص٨٢ وما بعدها .
— المصرى ، نفس المصدر ، ص ١٧ وما بعدها .

٤٣ — انظر : عبد الباسط محمد حسن ، نفس المصدر ، ص ٢١٢ وما بعـــدها .

٤٤ — انظر : المرجع السابق ، ص ٢١٣—٢١٥ .

٤٥ — انظر : زكي ، المصدر المذكور سابقا ، ص ١٠٢—١٠٣ .

٤٦ — لزيادة الاطلاع ، راجع المصدر السابق ، ص ١٠٥—١٠٧ .

47. Cf. Hunt, ibid., PP. 30 sq.
48. Cf. Cole, ibid., P. 12.
49. Cf. Hunt, ibid., P. 31 .
50. Cf. Abraham, ibid., PP. 68 — 69.
51. Cf. Whitney, ibid., P. 125, quoted by Zeki, ibid., P. 44.

ومن الكتب التى ظهرت فى أساليب البحث ووسائله ، عدا ما مر ذكره ، ما يلى :

— ابراهيم ابو لغد ، ولويس كامل مليكة ، البحث الاجتماعى : مناهجـــه وأدواته . مطبوعات مركز التربية الاساسية بسرس الليان ، ١٩٥٩ .
— أميل دوركايم ، قواعد المنهج فى علم الاجتماع . ترجمة محمود قاســـم والسيد محمد بدوى — القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦١ .
— محمد طلعت عيسى ، البحث الاجتماعى : مبادئه ومناهجه — القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦١ .
— محمد عماد الدين اسماعيل ، المنهج العلمى وتفسير السلوك — القاهرة، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٦٢ .
— عبد الرحمن بدوى ، مناهج البحث العلمى — القاهرة ، دار النهضـــــة العـــربية ، ١٩٦٨ .
— عمر محمد التومى الشيبانى ، مناهج البحث الاجتماعى ، بيروت ، دار الثقـــافة ، ١٩٧١ .

52. Cf. Cole, ibid., P. 9.
53. Cf. Abraham, ibid., P. 68.

٥٤ ـ لزيادة لاطلاع على شروط الاستبيان وقواعده ومزاياه ومساوئه وكيفية اعداده ، راجع على سبيل المثال : عبد الباسط محمد حسن ، المصدر المذكور سابقا ، ص ٣٥٠ وما بعدها . راجع كذلك : زكي ، المصدر السابق الذكر ، ص ٢٠١ وما بعدها .

٥٥ ـ للحصول على معلومات أوسع عن شروط المقابلة وقواعدها وأنواعها ومحاسنها ومساوئها ، راجع على سبيل المثال : عبد الباسط ، نفس المصدر ، ص ٣٥٦ وما بعدها . راجع كذلك : زكي ، نفس المصدر ، ص ٢١٠ وما بعدها .

56. See : Moreno, J., Who Shall Survive ? New York, 1953.

التكنولوجيا والإنسان

د. محمد خيرى

أستاذ علم الإجتماع - جامعة القاهرة

منذ فجر التاريخ على وجه التقريب حتى عام ١٨٠٠ كانت صناعات الانسان تجرى بآلات يدوية ، ثم بدأت فى مستدار القرن تستعمل الالات وتتقدم بها شيئا فشيئا • كانت القوى المحركة أساسا هى عضلات الانسان والحيوان تساعدها الروافع والبكرات ، وتساندها قوة اندفاع الماء أو الهواء • ثم انتقلت الى انتفاع الانسان بقوى طبيعية خارقة فى البخاروالكهرباء واحتراق الغازات واخيرا فى الطاقة الذرية •

وعملية الانتقال من الالات اليدوية الى الماكينات هى ما يعرف باسم الثورة الصناعية ، ولا يمكن تحديد تاريخ دقيق لبدايتها ، فقد تصرفت ونمت رويدا من الاجراءات العضلية السابقة ومازالت تنمو • والصناعةبالمعنى الحديث مازالت تحبو فى بعض البلاد ، وحتى فى الامم الصناعية العريقه ما فتئت تسير فى طريق التطور والتقدم •

وعلى المدى الطويل جاءت عملية التصنيع لتجرى تحولا كبيرا فى حياة الناس عموما • أما فى المدى القصير أى فى الجيل الذى اعقب مؤتمر فيينا (١٨١٤ ــ ١٨١٥) فان التصنيع كانت له اثار سياسية فعالة ، فالثورة الصناعية ، وقد اوسعت فى أرزاق رجال الاعمال والطبقات العاملة فانها قضت على كل المحاولات الرجعية التى أرادت ان تمحو أو توقف اثار الثورة الفرنسية • لان التصنيع دفع التقدم بقوة لا حول للمحافظين الرجعيين فى ايقافها • والثورة الصناعية هى التى عجلت بنمو النظام الاقتصادى العالمى الذى لاحظنا مطالعه منذ القرن الثامن عشر ، وبما ان التصنيع قد بدأ فى غرب أوروبا فان من اثاره الباكرة انه وسع الفروق بين شطرى أوروبا ، الشطر الشرقى والشطر الغربى ، وبذلك أضعف الجهود التى بذلت بعد هزيمة نابليون لتنظيم الوحدة الاوروبية •

وتركيز العمال الصناعيين فى المدينة قد ايقظ وعيهم بالعالم حولهم ، واختلاط بعضهم ببعض اثار فيهم نخوة التضامن فى سبيل صالحهم وبث فيهم وحدة الاهداف السياسية ، فأنتهوا الى تنظيم جموعهم فى اتحادات عمالية تكافح للحصول على قسط أوفى من الدخل القومى • (١)

ويمكن ان نتعرف على العمليات والعلاقات الاجتماعية فى منطقة التوطن الصناعى لو استطعنا ان نعرف ما يأتى :

١ ــ عدد السكان ومدى زيادتهم وتضاعفهم قبل توطن الصناعة وبعده •

٢ – انواع الصناعة المتوطنة وتطورها والاسباب أو العوامل التى ادت الى التوطن الصناعى ٠

٣ – مقارنة بين دخول المشتغلين بالصناعة قبل التوطن وبعده ٠

٤ – معرفة مدى تغير حياة السكان – الاصليين والمهاجرين اليها – فى العادات وأوقات الفراغ ونوع الرفاق ٠

٥ – معرفة نوع المهاجرين وسماتهم ومدى تكيفهم فى منطقة التوطن ٠

٦ – معرفة امكانيات المنطقة ومدى ملاءمتها بالنسبة لزيادة عدد المهاجرين الى منطقة جذب الصناعة ٠

والواقع ان ذلك يتطلب الاطلاع على بيانات ودراسات عن منطقة التوطين والقيام برسم خرائط لها ، ومن الواضح ان مثل هذه الدراسة لا يمكن ان نقتصر على مجرد جمع بيانات احصائية عن منطقة التوطن قبل انشاء الصناعة فيها ، اذ تحتاج الدراسة الى وصف شامل تستغل فيه جميع الامكانيات الاحصائية التى تشمل جميع مظاهر الحياة قبل اقامة المصانع وبعد اقامتها ٠ ثم دراسة تستخدم فيها أى اداة من أدوات البحث العلمى لجمع بيانات عن الاتجاهات والتكيف ونواحى التغير ومظاهر الانشطة المختلفة ٠

ولذلك سنكتفى هنا بالافادة من بعض الدراسات النظرية والميدانية التى اجريت فى دول مختلفة ٠ والواقع ان الدراسات النظرية أو المعلومات الميدانية فى هذا الموضوع انما ينصب معظمها على الاثار التى ترتبت على توطن الصناعة لا توطين الصناعة ٠ وقد تبين ندرة الدراسات الميدانية والنظرية عن التوطين ، الامر الذى يجعلنا نضطر الى عدم التمسك بحرفية التفرقة ولو الى حين ٠

ان عوامل التوطن الصناعى تختلف عن عوامل التوطين ،ويرجع ذلك الى اختلاف الهدف بينهما ، فهدف التوطن هو الربح ، بينما يستهدف التوطين الرفاهية الاجتماعية والاقتصادية ، كما ان التوطن يتم غالبا فى نظام اقتصادى مرسل ، بينما يتم التوطين فى دولة اشتراكية تعتمد على تخطيط اقتصادياتها ولكن توطن الصناعة وتوطينها كلاهما يتم فى مجتمع ، أى ان عامل التلقائية والقصد – باعتبار ان التوطن عملية تلقائية والتوطين عملية مقصودة – يمكن طرحه واعتباره عاملا ثانويا لا رئيسيا ٠ ويمكن ان نوضح المسألة هنا بالاشارة الى بحث (الهجرة الى مدينة القاهرة) الذى اجراه المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فقد اعترض القائمين بالبحث عند تعريفهم للمهاجر ، مشكلة تتصل بمكونات التعريف وهى : هل المهاجر هو الذى هاجر عن قصد

ووعى منه بالهجرة أو انه الشخص الذى حضر الى مدينة الجذب (القاهرة)، وأقام بها بصرف النظر عن القصد والوعى؟ وقد رؤى ان التزام عنصر القصد لن يغير من هدف البحث وأدواته ، ذلك لان المهاجر قد تمت هجرته فعلا سواء أكانت عن قصد أم بدون قصد ، وانه يقيم بمدينة القاهرة ، وانه هاجر من منطقة تختلف ، فى ثقافتها وطرق معيشة أفرادها ، عن منطقة الجذب ، وكل ما يعول عليه هو التعرف على العوامل التى ادت الى الهجرة ، ثم الاثار التى ترتبت عليها .

ونعتقد هنا انه مع تباين عوامل التوطن عن عوامل التوطين ، الا ان التوطن والتوطين يتمان فى مجتمع ، ومن هنا نستطيع ان نفترض ان الاثار التى تترتب على توطن الصناعة قد تكون مشابهة أو مماثلة للاثار التى تترتب على التوطين ، ولكننا اذ نفترض هذا الفرض ، فاننا نرى انه فرض يحتاج الى التحقق من صحته أو خطئه عن طريق بحث ميدانى وليس لدينا من الدراسات النظرية أو الميدانية ما يؤيد هذا الفرض ، وانما كل ما لدينا من معلومات ، تتصل بالمتغيرات السكانية فى منطقة ريفية واخرى توطنت بها الصناعة . وبالاضافة الى المتغيرات السكانية فانه لدينا معلومات عن حجم الاسرة وعلاقات أفرادها واتجاهاتهم وميولهم ، ولكنها لم تحلل تحليلا سسيولوجيا يكشف عن بعض الدلالات ومع ذلك فان الاطلاع على الدراسات الخاصة بالاثار الاقتصادية ، والاجتماعية قد يفيد من حيث انه يلقى بعض الضوء على بعض العمليات والعلاقات الاجتماعية . ان المصانع سواء أكانت قد اقيمت نتيجة لعوامل التوطن أم عوامل التوطين ــ توجد فى المجتمع فيتأثر كل منهما بالاخر(٢) اذ يعمل فى المصنع عمال ومهندسون ومديرون وموظفون ، وهم يخرجون بشخصياتهم واتجاهاتهم وافكارهم الى المجتمع وقد اكتسب كل منهم خبرة من عمله فى المصنع ، فالصناعة اذن تؤثر فى النظم والمنظمات وجماعات المجتمع، كما تؤثر فى الاسرة والطبقات الاجتماعية والجيرة وتؤثر أيضا فى أوقات الفراغ والنظام الدينى ، والصناعة ــ من ناحية اخرى ــ تعكس سمات المجتمع القائمة فيه من حيث وسائل المواصلات التى يقدمها المجتمع لعمال المصانع ، كما تتأثر منظمات المجتمع بما يحدث فى الصناعة ، فان التغير التكنولوجى فى المصنع يتطلب العمل المسائى مثلا ، ويؤثر ذلك بالتالى فى امكانيات الاسرة التى تتضمن العلاقات بين الزوج والزوجة أو بين الاباء والاطفال ، كما ان التغيرات التكنولوجية قد تعيد تنظيم الطبقات الاجتماعية فى المجتمع المحلى . ويعمل التغير التكنولوجى احيانا على تحويل المجتمع من مجتمع خامل الى مجتمع يتميز بالحركة والعمل المتصل . والدليل على ان المجتمع يؤثر فى الصناعة وان الصناعة تؤثر فى المجتمع هو ما يحدث احيانا

من صراع بين الصناعة والمجتمع عن طريق التأثير فى الرأى العام أو رجال السياسة والتشريع ، وقد تتدخل الدولة لضبطها والرقابة عليها وتنظيمها ، كما تعمل الصناعة على تكوين مجتمعات جديدة · وقد كانت المصانع قديما تنشأ خارج المدن الصغيرة ، ولكن انشاءها الان لا يقيد بالقيود الخاصة بعوامل النقل لتقدم وسائل المواصلات ·· والصناعة تحتاج الى أيد عاملة من المجتمع ، وتنشأ بجوار سوق لامكان تسويق منتجاتها ، كما انها تحتاج الى مجتمع ليمدها بمصادر الخدمات الخاصة كالمواصلات والادوات الالية والوقاية ضد الحريق وحفظ الامن وايجاد المدارس وتوافر المياه ·

من هذا ، أى من بيان الاثر المتبادل بين الصناعة والمجتمع ، نستطيع ان نستشف بعض العمليات والعلاقات الاجتماعية فى مناطق توطن الصناعة: (ان التغير التكنولوجى له وطأة وتأثير شديد على النواحى الاجتماعية والبشرية حتى انه يذهب الى عدة اتجاهات ويتشعب الى شعب واسعة الامرالذى يصعب معه فهم العملية الاضطرارية كلها من خلال دراسة واحدة · ذلك لانه عندما يحدث تغير تكنولوجى تنبعث بتأثير التغير عدة استجابات معقدة من ناحية الفرد وعائلته والمجتمع) وقد سبق ان اوضح لنا علماء الاجتماع ما ينال تركيب الاسرة من تغير يشمل الوظائف التى تقوم بها فى المنطقة الريفية وما تقوم به فى منطقة توطن الصناعة ، وتقضى مطالب الحياة فى منطقة الصناعة واعتمادها على دخل ثابت معلوم وعلى تقسيم العمل بين أفراد الاسرة ان يقتصر اعضاؤها على الاباء والاطفال ، ويترتب على ذلك ان تتجه العلاقة مع الاقارب الذين يعيشون بعيدا ، والاطفال الذين يحيون حياة مستقلة ، تتجه هذه العلاقة الى ان تفقد قوتها وشدتها ، وقد تتحدد هذه العلاقة فتظهر فى فرص مختلفة كأيام عطلة معينة واحداث اسرية مثل مناسبات اعياد الميلاد أو الزواج أو وفاة احد الاقارب · بل يصبح للاولاد حريتهم فى تقرير مصيرهم واختيار اصدقائهم بمجرد الانتهاء من تعليمهم وتدريبهم على كسب عيشهم ·

ويترتب على تقسيم العمل فى داخل الاسرة ان تقوم الام بعملية اقتصادية تتصل بميزانية الاسرة بعد ان كان الرجل يتولى جميع أمورها ، وقد يرجع ذلك الى ان القرارات الخاصة بها قد نالها التغير ، فبعد ان كان يتخذها الرجل وحده يتخذها الزوج والزوجة معا · وبذلك يمكن القول بزوال فكرة الهرمية فى الاسرة ، اذ حل مكانها صورة روحية تبدو فيها العلاقات والروابط اكثر مرونة بعد ان كانت تعاقدية ، بل ان هذه الروابط تتبوأ مكانها فوق التقاليد المفروضة وفوق القانون والواجب الاخلاقى · ومثل هذا

التغير يسمح لكل عضو من اعضاء الاسرة ان يؤكد ذاته (٣) ٠ ولكن ذلك تصاحبه من الناحية الاخرى - رغم ما قد يترتب عليه من احساس بالاستقلال - انعدام الشعور بالالتزام نحو الاباء الذين يكونون فى حاجة الى الرعاية ٠ وقانون الضمان الاجتماعى الامريكى لم يعد يوجب على الابناء العناية بالكبار حتى ولو كان هؤلاء الابناء فى وضع مالى يسمح لهم بتوفير حاجات ابائهم المسنين ٠

وثمة عملية تترتب على توطن الصناعة وهى الهجرة ، فتقدم الصناعة يجذب الاف الاسر الى منطقة التوطن ٠ ورغم الاتجاه الحديث نحو لا مركزية الصناعة ، فالواقع ان المركزية لازالت تحتل مكانها فى البلاد الصناعية الكبرى ٠

وقد تبين صحة هذا من ان ٤٤٪ من المؤسسات الصناعية التى شيدت فى فرنسا قد اقيمت فى منطقة باريس ، ومن ان معظم المصانع الكبيرة التى أنشئت فى مصر لم تكن لتتجاوز حدود مدينتى القاهرة والاسكندرية ، وجدير بالذكر ان عملية الهجرة تصاحبها عدة عمليات اجتماعية كالتكيف فى منطقة الجذب وتقبل المهاجر للمجتمع الجديد كما تجابهه المشكلات والصعاب الاجتماعية التى تصادفه من حيث تغير العادات والتقاليد والقيم (فمن الناحية المادية يحدث للمهاجر تغيير فى المسكن وفى معدات المنزل كما يحدث تغيير فى المنطقة المجاورة ، كذلك يحدث تحول فى مظهر ملبس المهاجر نفسه ، ومن الناحية الاقتصادية يحدث للمهاجر تغيير فى المهنة ، وفى وجود نوع من تقسيم العمل فى الاسرة ، وفى حدوث علاقات مختلفة من رفقاء العمل ، أما من الناحية الاجتماعية ، فقد تتحول علاقة المهاجر الوثيقة بغيره الى نوع من العلاقات السطحية التى تلابس الحياة فى المدينة ، كما ان تعامله مع الجماعات يتحول من تعامل مع الجماعات المتجانسة الاولية الى تعامل مع جماعات غير متجانسة ثانوية فى المدينة ، ومن الناحية الثقافية قد يطرأ التحول على دوافع المهاجر وقيمه وايديولوجيته) هذا بالاضافة الى ان غلبة الاهتمامات الاقتصادية بالنسبة لافراد الاسرة الكبيرة يؤدى الى زيادة المرونة الاجتماعية وتشجيع لحراك السكان ٠ (٤)

ومن العمليات الهامة التى تصاحب التصنيع ، عملية التحضر ٠ والواقع ان التقدم الصناعى (يتطلب تحول السكان من المناطق الريفية الى المناطق الصناعية بصفة مستمرة ، ويظهر التاريخ الاقتصادى لكل الدول الصناعية المتقدمة نقصا مستمرا فى النسبة المئوية لسكان الريف ٠ وزيادة فى هذه النسبة لسكان الحضر ٠

ومثال ذلك انه في سنة ١٩٥١ كان سكان الحضر اكثر من ٨٠٪ من مجموع السكان في انجلترا وويلز ، وفي سنة ١٨٨١ كان سكان الحضر أقل من ٣٠٪ من مجموع السكان في ألمانيا والولايات المتحدة بينما ارتفعت هذه النسبة في سنة ١٩٥٠ الى ٧١٪ و ٦٤٪ على التوالي وزادت النسبة المئوية — في أثناء هذه الفترة — لسكان الحضر بالنسبة لمجموع السكان في السويد الى ما يقرب من أربعة اضعاف حيث كانت ١ر١٥٪ في عام ١٨٨٠ واصبحت ٣ر٦٪ في عام ١٩٥٠ . (٥)

وقد لا نجد في الدول الاخرى ما يشابه مصر في سرعة نمو المدن بها ، وقد حدث هذا بتغير سريع منذ عام ١٩٤٠ تحت تأثير اقتصاديات الحرب ، ثم سار هذا النمو تدريجيا من عام ١٩٥٠ استجابة لمطالب الاقتصاد النامي .

ويمكن القول ان الدراسة التي تتضمن العلاقات الاجتماعية التي تؤثر وتتأثر بالنشاط الصناعي دراسة حديثة نسبيا (٦) ، فقد كان علماء الاجتماع الحضري يركزون عنايتهم على دراسة المدن في ذاتها دون محاولة تعميق فهم الانساق الاجتماعية لهذه المدن أو الكشف عن سمات الحياة الحضرية وطبيعتها وتحديد أبعادها والتعرف على ظواهر نموها وتطورها . ولا تقل دراسة عملية التحضر عن الدراسة السابقة أهمية لانها تتضمن في الواقع مظاهر كثيرة أهمها دراسة جماعات الافراد من سكان المدينة وهم يزاولون مختلف أنماط نشاطهم وبخاصة في قطاع الصناعة . وقد شغل أذهان علماء الاجتماع الحضري من الامريكيين وحدهم موضوع دراسة المدينة ، كما اهتمت المؤتمرات الدراسية التي عقدت في أمريكا ببحث امكانيات علم الاجتماع الحضري وموضوعاته ، ومن الواضح ان اسلوب الحياة في المدن الحديثة على حد قول الاستاذ فيرث Firth يتميز بانه لا شخصي بالضرورة ، كما تغلب عليه صفة التعاقدية ، أي ان العلاقات بين أفراده تقوم على مبدأ المصلحة أو المنفعة ، وليس على أساس رابطة الدم أو الجوار ، فهي من ثم متميعة : علاقات سريعة الانقضاء ، من ناحية ، كما انها تقوم على مبدأ المنافسة والمزاحمة استجابة لدافع المصلحة ، من ناحية اخرى . وبديهي ان هذه العلاقات ، وان ظل جوهر خصائصها واحدا ، الا انها تتباين في خصائصها الثانوية باختلاف المكان والزمان .

ويقول الدكتور نلز اندرسون في مقال له عن التحضر والحضرية انه تبين من المؤتمرات الدراسية ان وعاء علم الاجتماع الحضري يجب أن يتسع للدراسات الاتية : علم الاجتماع الحضري يجب ان يتسع للحضارات الاتية : علم الاجتماع بوجه عام ، العلوم

السياسية ، القوانين ، الاقتصاد السياسى ، الجغرافيا الاقليمية والاقتصادية ، علوم الانثروبولوجيا والايكولوجيا ، كما أصبحت دراسة ظاهرة المدينة الكبيرة فى المجتمع الحديث موضوع اهتمام عالمى من كل مدارس علم الاجتماع فى الغرب والشرق ، ومن قبيل ذلك اهتمام هيئة اليونسكو بعقد حلقات دراسية متعاقبة لبحث ظاهرتى التحضر والتصنيع وما يقتضبه ذلك من دراسة ظاهرة التغير الاجتماعى ٠

ومن قبيل المؤتمرات العلمية التى عقدت خصيصا لدراسة ظاهرة التحضر هذه ، المؤتمر الذى عقد بمدينة ابدجان عام ١٩٥٤ على ساحل العاج، وحضره علماء فى مختلف نواحى العلوم الاجتماعية ، وقد قدموا دراسات وبحوثا تناولت التحول الاجتماعى الجارى فعلا فى الدول الافريقية ، كما عالجوا الاثار والنتائج الاجتماعية لانشاء الصناعات وما ينتج عنها من مشكلات متعددة تتطلب عمليات مترابطة ومتكاملة من التنظيم والتخطيط والتكيف الاجتماعى للقطاع الحضرى الناشىء فى هذه الدول النامية ٠ ولم يعد علم الاجتماع الحضرى قاصرا على دراسة مشكلات المعيشة اليومية فى المدن وتقدير مدى حاجة الاستهلاك الفردى من الغذاء والخدمات الاجتماعية والصحية والبلدية ، بل امتد ميدانه الجديد الى قطاعات اخرى تغلب عليها صفة الكيف لا الكم ، فهو يهتم الان بالمشكلات الناجمة عن نتائج التصنيع النامى ، وفى طليعتها مشكلة تحقيق التكامل الاجتماعى غير محددة تحديدا شاملا ٠ ويمكن ان نطلق على ميدان هذه الدراسة : علم الاجتماع الصناعى ٠ وقد اهتم بعض الباحثين بدراسة العلاقات المتبادلة بين الاشخاص فى ظروف العمل ، بينما ركز باحثون اخرون بحوثهم فى المصانع ذاتها أو فى انواع اخرى من المنظمات أو المؤسسات الصناعية باعتبارها نظاما اجتماعيا ، وذلك مثل اليوت جاك فى كتابه (الثقافة المتغيرة للمصنع) وقد اخرج ولبرت مور فى علم الاجتماع الصناعى سفرا قيما اشار فى أوله الى اغراضه التى هدف اليها من وضعه ، وهى تنحصر فى فهم السمات الغربية للمجتمعات الصناعية ، واهمية الصناعة للدول والهيئة الاجتماعية والجماعات المختلفة والفرد الذى يكسب عيشه بعرق جبينه ، كما انه يعتبر محاولة ترمى الى تحليل منظم للتركيب الصناعى كنظام اجتماعى وطريقة الحياة فى المجتمع الصناعى ٠ ولا يزال باحثون اخرون يقومو نبتحليل علاقات هذه المؤسسات الصناعية بالمجتمع المحلى ، وكذلك علاقات هذه المؤسسات بالنظام الاجتماعى فى المجتمع الاكبر ٠ ولن يتضمن عرضنا هنا كل المسائل التى تتصل بالعلاقات الاجتماعى التى تؤثر وتتأثر بالنشاط الصناعى (ولكنا مع ذلك سنقوم بدراسة بعض النواحى المترتبة على توطن الصناعة والسمات التى قد تبرز بحيث يمكن ان تشكل نظرية

اجتماعية . هل توطن الصناعة يؤدى الى نوع معين من التنظيم الاجتماعى ؟ هل لمنطقة الصناعة ثقافة تميزها ؟ وهل النظام الاقتصادى للرأسمالية الصناعية والاشتراكية الصناعية يعتمد على الثقافة المتجانسة كما يعتمد كذلك على الظروف الاجتماعية ؟ وهل يتخذ الافراد القيم المتميزة التى تتصف بها جماعات العمل ومنظماته ؟ ما دور الصناعة فى التنشئة الاجتماعية ؟ ثم ما دور العلاقات الاولية فى المنظمات الكبيرة ؟ وهل تستطيع الجماعة ان تعمل شيئا ازاء هذه العلاقات ؟ وما دور الصناعة فى ايجاد الطبقات أو تذويبها ، أى ما هى أهم القوى أو الضغوط التى تؤدى الى وجود الطبقات الاجتماعية فى الصناعة ، وما هى العقبات التى تحول دون الحراك الاجتماعى فى المؤسسات الصناعية ؟ وما هى أنواع الصراع المختلفة فى الصناعة والمصانع والتى تؤثر فى الروح المعنوية من ناحية ، والمنظمات الصناعية من ناحية أخرى، وما اثر الصناعة فى قوة العمل (السكان) وهو الاثر الذى يظهر فى العلاقة بين المجال الاقتصادى (الصناعى) والنظام الاجتماعى بوجه عام ؟ كل هذه أسئلة يمكن ان تشكل الاجابة عنها ما نقصده بالتوطن الصناعى والنظرية الاجتماعية . والواقع ان كل سؤال من الاسئلة السابقة يحتاج الى دراسة مستقلة . ولكنا نعالج فى عجالة سريعة بعض هذه النقاط . (٧)

أول ما ينبغى ان نشير اليه فى هذا المجال هو ان الباحث فى احدى هذه الاسئلة تكتنفه الكثير من الصعاب (٨) لعل أولها محاولة عدم التحيز وتكوين الاحكام القيمية كما يفعل عادة من يقومون بادارة العمل ، ومثل هذا التحيز يحول دون موضوعية البحث .

ان دراسة النظام الاجتماعى هى احدى طرق فهم حياة الناس الاقتصادية فان الاقتصاد الذى يقوم على الصيد أو الرعى ، يعتمد على التركيب الاجتماعى للقبلية ،كما يتأثر الاقتصاد الزراعى تأثيرا كبيرا بالانماط الاجتماعية لحيازة الارض ووراثيها ، وقد تطلبت الصناعة قوة عمل حرة حراكية مما يؤدى الى اضعاف العلاقات الاقتصادية الذى يجعل الانسان اكثر التصاقا بالارض التى يولد بها . ويمكن ان نلاحظ الاسس الاجتماعية للنظام الاقتصادى عن طريق العلاقات المتبادلة بين المجال الاقتصادى ونظم القرابة والدين والسياسة وعن طريق العلاقات الاجتماعية المتميزة التى يتطلبها نظام اقتصاد معين أى انواع المطالب والتوقعات التى توضح العلاقات بين العمال وزملائهم وبين أصحاب المشروعات ، كما توضح العلاقات بين الانسان ورئيسه وبين الشخص ووظيفته.

وفى بعض المجتمعات تنفصل النظم الاقتصادية عن ميادين النشاط الاخرى ، وفى مجتمعات أخرى تتصل الحياة الاقتصادية اتصالا كاملا

بالدين أو بالدولة • وقد صاحب الصناعة ومهاراتها المتخصصة ومنظماتها المعقدة واعتمادها على السوق غير الشخصى ، صاحب هذا النمو ذاتية متزايدة للنظم الاقتصادية من حيث انفصال الاقتصاد عن الدين (٩) • والحرية متزايدة نحو عدم التدخل الحكومى فى سياسة حرية العمل واحلال الاتحاد الكبير الحديث محل مشروعات الاسرة وظهور مديرى منظمات الاعمال المهنية • وقد ظهر حديثا ميل عكسى نحو ذاتية العمل يظهر فى شكل تدخل حكومى متزايد وذلك لتجنب الازمات الاقتصادية ولاثارة النشاط فى مسائل الدفاع أو الحرية •

وحتى عندما تكون الذاتية الصناعية عظيمة ، فان النظام الاقتصادى لا يقف وحده ، ذلك لانه يعتمد على النظم الاجتماعية ، ويعدل بواسطتها كما انه بدوره يسبب تغييرا فيها • ومن الواضح جدا وجود العلاقة القريبة بين الصناعة وبين النظم السياسية والتشريعية • وتقوم الصناعة على حقوق تعاقدية والتزامات بين صاحب العمل والعمال ، وكذلك بين البائع والمشترى، ويفترض النظام ان حقوق الملكية الخاصة تحميها الدولة ، وتلزم المحاكم احترام الواجبات والاتفاقات الاقتصادية •

أما العلاقات الاجتماعية فى ظل الصناعة ، فيمكن ان نتصور ذلك عندما نعود الى الوراء قليلا ، فقد كان المجتمع الغربى قبل ظهور الصناعة محكوما بشكل شامل بواسطة النظام الاقتصادى الاجتماعى • وقد اظهر انهيار النظام ارتباط النظام الاقتصادى بالنظام الاجتماعى ، كما اظهر كذلك كيف تتغير العلاقات الاجتماعية فى الميدان الاقتصادى : كانت الحياة الاجتماعية فى النظام الاقطاعى تتمثل فى الاكتفاء الذاتى الذى يقوم به صاحب الارض ، وكانت التقاليد والعادات هى التى تحدد الادوار الاقتصادية، كما كن تقسيم العمل محددا على نطاق واسع • لقد كان هناك فلاحون ومشرفون وجنود وعمال كالحدادين والنجارين وعمال البناء ، ولكن الوضع المهنى للفرد ومركزه الاجتماعى من حيث كونه حرا أو عبدا كانا يورثان ويحددهما العلاقات الاسرية • وتتصف الصلات بين المستأجر والعبيد من ناحية وبين صاحب الارض بأنها تنبع من التقاليد والقانون • فكل فرد فى مجموعة العمل مكلف بتقديم خدمات لصاحب الارض كما انه ملتزم بأداء الضريبة سواء أكانت نقدية أم عينية • أما صاحب الارض فانه بدوره يقوم بحل الخلافات ويوقع الجزاء على من يخطىء كما يحمى منطقته من الغزو الاجنبى أو اغارة القبائل • وقد سمح المجتمع الاقطاعى للعمال بالانتقال والبحث عن مهن مختلفة • هذا الى ان الظروف الجديدة والعمل الحر والسعى للحصول على مركز اجتماعى مغاير للمركز الذى يعتمد على مكانة الاسرة أو

فكرة الاصل ، هذا كله عمل على تجانس النظام الاجتماعى الذى ترتب عليه ظهور النظام الاقتصادى الجديد واستمراره ، ولا شك ان هناك تغييرات كثيرة اخرى كانت ضرورية لنمو الصناعة لتطبيق العلم والاساليب الفنية فى ميدان الانتاج ومجال التوزيع وكذلك فى نمو السوق الحرة والتجارة الدولية ، وتأسس المصنع كوحدة للانتاج (وسنناقش هنا موضوعين هما نمو العمل الحر والسعى للحصول على المكانة الاجتماعية كمثالين يوضحان أثر العلاقات الاجتماعية فى تطور النظم الاقتصادية) .

لقد ترتب على انهيار حقوق الاقطاع من ناحية وعدم قيام المستأجرين بالتزاماتهم نحو صاحب الارض من ناحية أخرى ، ان تحرر العمال بحيث تمكنوا من الذهاب الى مناطق ظهور المشروعات الصناعية ، ونجم عن ذلك ان مجموعات كبيرة من العمال الذين لا يملكون شيئا والذين كان عليهم أن يبيعوا عملهم ، قد زودت قوة العمل الخاصة بالصناعة . ولم يكن صاحب العمل الفرد نتيجة لقوة العمل الحرة ، مسئولا عن عماله ، على عكس ماكان صاحب الارض فى نظام الاقطاع ، فصاحب العمل يستطيع ان يؤجر وان يفصل طبقا لما تمليه عليه حاجات مصنعه ، كما يمكنه أن يبرر سلوكه بعدم توافر المقدرة الفنية . ورغم امكان التصنيع فى ظروف هذه الاشكال الملزمة للعمل ـ كنظام الرق ـ فان لاتخاذ مبدأ العمل الملزم فى المصنع مساوىء كبيرة ، فصاحب العمل يحاول ان يستغل رأس ماله استغلالا كبيرا سواء فى شراء قوة العمل أو المحافظة عليها ، ونتيجة لهذا الاستغلال ، لا يستطيع صاحب العمل أن يؤجر أو يفصل عماله فى ظروف التذبذب الذى يحدث نتيجة لطلب العمل . وهناك مشكلات تتصل بالدوافع والاختيار طبقا للمهارات المطلوبة للوظيفة . ومع نظام العمل الحر تتنافس الافراد للحصول على الوظائف على أساس المهارة . وصاحب المشروع يجب أن يهتم بتدريب عماله لتزويدهم بالمهارات المطلوبة ، أو ـ كما فى حالة بعض المناطق الاستعمارية ـ يستعمل العمل الملزم فى وظائف لا تحتاج الى مهارة ويستورد عمالا مهرة للوظائف التى يحتاج عملها الى مهارة .

ولنظام العمل الحر صلات أخرى بنمو الصناعة ، فان الافراد احرار فى بيع عملهم أو بضائعهم حيث يجدون أن ذلك يوفر لهم ربحا أكبر ، فهم غير مرتبطين أو ملزمين لا من الناحية القانونية أو من ناحية التقاليد بالاتصال بأشخاص معينين وغير مقيدين فى نواحى نشاطهم بامتيازات طبقية جامدة صارمة ، ويستطيع كل من العامل وصاحب العمل التعامل مع كثيرين أكثر مما يستطيعان التعامل مع أفراد قلائل .

ولهذا ، فانه من الممكن أن تنمو الاسواق الواسعة كما يؤدى ذلك الى ظهور روح المنافسة • وكانت التقاليد والوراثة فى نظام الاقطاع هما اللذان يحددان مهنة الافراد ومكانتهم فى المجتمع ، بمعنى ان ابن العبد الذى يفلح الارض يمتهن كذلك هذه المهنة وان ابن الحداد فى القرية الاقطاعية كان يدرب ليصبح حدادا • ومع التغيرات فى النظام الاقطاعى والاخذ بفكرة العمل الحر وبطرح العوامل التى تورث تحديد المهنة ، فقد أصبح فى الامكان أن يختار الفرد مهنته وان يستطيع ان يكسب لنفسه مركزا اجتماعيا بصرف النظر عن أصله أو منشئه • ومع انه لا تزال الوراثة هى التى تحدد الى حد ما مكانة الطبقة بصفة عامة كما تحدد المجموعات المهنية (مثل العمل اليدوى وغير اليدوى) فانه يمكن القول ان الاهمية الاجتماعية تقع على مدى قدرة الفرد على الاختيار وعلى ما يستطيع ان يحصله لنفسه من حيث الاهمية الخاصة • (١٠)

ويقوم تقسيم العمل على المكانة المكتسبة أكثر مما يقوم على الوراثة . ويتجانس هذا مع نمو واتساع الصناعة لسببين ، تتكيف هميئة الاختيار الفردى تكيفا أحسن بتقسيم عمل متخصص تخصصا عاليا وهى سمة خاصة للصناعة ، أما عندما تورث المهن ويعمم التدريب فى نطاق الاسرة ، فان عدد النواحى التخصصية تكون محدودة جدا • ثم ان التقدم الفنى سمة هامة ورئيسية للصناعة ، كما ان مطالب العمل تتغير ووظائف جديدة تخلق أو توجد بأستمرار ، وهذه المطالب والوظائف هى وسائل التقدم الفنية التى لعبت هذا الدور الكبير فى النهوض بالصناعة • كما انها قد ازدهرت الى حد كبير نتيجة للمكانة الاجتماعية المكتسبة (لا الوراثية) ، وما يصاحبها •

ولما كان التصنيع ينتشر فى العالم غير الغربى ، فان لدى علماء الاجتماع الفرصة للملاحظة المباشرة لتأثير الالة على النظم والقيم الاجتماعية• ومن الممكن اختبار فروض التغير الاجتماعى وكذلك اختبار (فحص) فكرة الاعتماد المتبادل (التعاون) بين نواحى النشاط الاقتصادى وبين التنظيم الاجتماعى • مثال ذلك : ان الدراسات الاولية للتصنيع فى الدول المتخلفة تفيد ان المدى الذى وصل اليه المجتمع من حيث التكامل يؤثر فى درجة مقاومة التصنيع وفى ظهور سوء التنظيم الذى يصاحبه •

وقد أوضح لنا العالم ثيودورسن فى مقاله عن التصنيع والعلاقات الاجتماعية فى مجتمعات غير غربية (١١) ، الانماط الاجتماعية المتميزة التى تصاحب عملية ادخال الوسائل الفنية والمجتمعات غير الغربية • وهذا يوضح فى شىء من التفصيل العلاقات التى تربط الميدان الاقتصادى بالنظم الاخرى

فى المجتمع ، كما يوضح كذلك العلاقات الاجتماعية المطلوبة فى نظام اقتصادى معين • وقد بين ثيودورسن كيف يسبب التصنيع انهيارا للنظام الاجتماعى القديم وذلك بفصل نواحى النشاط الاقتصادى عن النظام الاجتماعى الكلى ، وعن طريق احلال أفراد جدد فى مراكز القوة ، وكذلك بتغيير مستوى الطموح للعمال ، ويترتب على التكيف مع الالات فى نظام المصنع نمو علاقات اجتماعية جديدة ، وتأخذ العلاقات الثانوية مكان العلاقات الشخصية القريبة التى توجد بين العامل وأقاربه وجيرانه • وتظهر علاقات ومراكز جديدة بدلا من العلاقات الاسرية وتصبح هذه المراكز أو العلاقات أساسا هاما لتقسيم العمل والتمايز الاجتماعى •

ونشير هنا الى ان هناك فرقا هاما بين المجتمعات الغربية وغير الغربية فيما يتصل بالتصنيع • ففى المجتمعات الغربية كان التصنيع نتيجة عمليات تدريجية حدثت بالنسبة للظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية • ويختلف هذا عن فرض نمط صناعى متقدم فى مجتمعات غير مصنعة ينقصها ماتحتاجه الصناعة من دعائم اجتماعية وثقافية قائمة فى المجتمعات الغربية ، ولهذا يجب دائما ان نحذر عند المقارنة بين تأثير التصنيع فى مجتمعات مختلفة •

ان أى نظام اقتصادى يتطلب أنماطا متجانسة فى العلاقات الاجتماعية وهو يعتمد كذلك على العقائد والعواطف التى تؤدى الى المشاركة الفعالة فى نواحى النشاط الاقتصادى • وتؤدى دعائم الثقافة والحضارة الى النظام والعمل بين الطبقة العاملة ، وتساعد هذه الدعائم فى ضمان الحضور المنتظم للعمال والعمل المستمر لالات المصانع (وقد تنمو الحشائش كما تنمو الاغنام حتى لو رقد الفلاح مخمورا ، أما عجلات الطاحون فلا يمكن أن تدور بانتظام ما لم يقم العامل بعمله بانتظام)•

ويواجه مديرو المصانع فى المجتمعات غير الغربية مشكلة غياب العمال ومشكلة الاضراب كما يواجهون مشكلة عدم رضى العمال لتقبل نظام المصنع• وترجع بعض هذه الصعوبات الى الحاجة الى دعائم ثقافية وحضارية بالنسبة للنظام والعمل •

ان النجاح فى الصناعة يعتمد على النظام والعمل الشاق والابتكار وكسب رأس المال ، وقد ساعدت هذه القيم النظام الصناعى عن طريق دفع العمال الى الحصول على المال ، وقد ترتب على ذلك استعدادهم لقبول هذه الثقافة التى تحتم وجودهم فى العمل فى مواعيد منتظمة ، وان يقضوا ساعات طويلة بجوار الالات وأن يشكلوا انفسهم طبقا للقواعد والاجراءات • وهم لم يفعلوا ذلك لمساعدة انفسهم واسرهم فحسب ولكن للحصول على

المزايا الممكنة للتقدم وقد صبغت كل منظمة اعضاءها بالصبغة الاجتماعية ، وعن طريق المخالطة مع زملاء العمل والمشرفين يكتسب العامل القيم الخاصة بعمله الجماعى فى المنظمة ، فهو يتعلم الدور الاجتماعى لوظيفته وطرق السلوك التى يتوقعها منه الاخرون ٠

ان احدى السمات الهامة للتنشئة الاجتماعية فى أى منظمة هو تعلم الادوار المهنية ، فقوانين السلوك الاجتماعى متصلة بكل وظيفة ، وليست المهارة الخاصة كل شىء فى المنظمة ٠ وعن طريق المخالطة مع زملاء العمل والمشرف يتعلم العامل كيف يتوقع منه أن يلبس ويتكلم ويتصرف ويتوقع من المدير مثلا ان يكون حازما فعالا نشطا ، كما يفترض فى (الاسطى) أن يكون بعيدا عن زملائه سواء فى العمل أو خارج العمل ، كما يجب ان يكون مخلصا لرؤسائه ولا يكون قوى الصداقة معهم ٠ ان الضغط الاجتماعى هو الذى قد يلزم بهذا كله ، أما الفشل فى التشكل فقد يؤدى الى السخرية والعزلة والفصل ٠ ومن الملاحظ عادة ان كثيرا من الافراد يعرفون بمهنهم ومعنى هذا ان الفرد يتسق مع دوره الى الحد الذى يصير هذا الدور جزءا من شخصيته ٠ والفرد نتيجة لهذا سيعرف طريقة السلوك والتفكير التى تؤدى الى اكتساب المزايا ، وسيترتب على ذلك ايمانه بها ٠ وكلنا يعرف السمات التى يتصف بها كل من الموظف المكتبى والاستاذ شارد الذهن والشاعر طويل الشعر ، وحتى عندما تكون الادوار المهنية ليست لها سماتها الخاصة البارزة ، فان طابع الوظيفة على الانسان يلون حياته ويصبح هذا الطابع جزءا متكاملا من شخصيته ٠

وليست آثار الدور المهنى على الفرد مطردة ، ويرجع ذلك الى ان كل فرد يجلب للوظيفة مجموعة خاصة من الخبرات التى تؤثر فى الطريقة التى يستجيب بها ٠ ومع ذلك ففى منظمة ذات نظام دقيق وتركيب واضح كالمصنع والمكتب تزول أهمية اختلاف الشخصية واختلاف الاستجابات للدور المهنى ، وهناك عوامل ثلاثة تساعد على ادماج السلوك الفردى فى الدور

المهنى :

١ ـ يعتبر السلوك المتوقع من الاشخاص فى وظيفة خاصة مطردا (واحدا) نسبيا فى المنظمة ، فان كل فرد فى هذه المنظمة يلتزم بتوقعات متماثلة كالامر مثلا عن السلوك المتوقع بالنسبة لموظفى السكرتارية فى ملبسهم وتقدمهم أثناء العمل ، وتتمشى هذه التوقعات مع المركز كما انها عادة موضوعة قبل ان يشغل الموظف عمله ٠

٢ ـ يختار الاشخاص وخاصة فى المستويات العالية ويحكم عليهم طبقا لقدراتهم فى أداء أدوارهم بنجاح • ويعزز هذا (قانون) السلوك الاجتماعى المتوقع المتصل بهذه الوظيفة • مثال ذلك ، توجد بعض السمات الشخصية والاتجاهات والمهارات الاجتماعية التى تتصل بالمنفذ الناجح ، ويتضمن ذلك الدافع لانجاز العمل والطموح والحزم والقدرة على التنظيم والاتجاهات الايجابية والاتصالات الشخصية نحو الرؤساء والاتجاهات غير الشخصية نحو المرؤوسين والافراد الذين يختارون لوظائف التنفيذ هم الذين يظهرون هذه السمات والاتجاهات • وهم كمديرين منفذين يؤدون أعمالهم طبقا لمستوياتهم ، والحزم صفة هامة فى هذا الشأن ، فاذا كان هناك اضطراب فى هذه السمة فان رؤساء هذا المدير سيعرفون ذلك • ان الدور يتطلب الاقناع والايمان وعندما يفقد المدير الصغير هذه الصفة ـ الحزم ـ فانه يبدو بعيدا عن الدور الاجتماعى المحدد له •

٣ ـ يظهر السلوك المتوقع فى المطالب والمشاكل اليومية • وتكون السمات الاجتماعية الهامة للدور المهنى عادة لها قيمتها بالنسبة للمنطقة أكثر مما هى مجرد تقاليد تحميه •• وليست المطابقة للدور مجرد استجابة لضغط اجتماعى • ويطلب مديرون كثيرون عمل قرارات سريعة ، فالعمل فى بنك مع كونه متفقا مع الناحية القانونية يعزز القانون الاجتماعى الذى يحتم التعامل مع الناس على اساس لا شخصى • فلا شخصية لموظف المكتبى فى أثناء التعامل هى التى يطلب منها الاهتمام بالسرعة والفاعلية واتباع القواعد المنظمة ، فموظف السكة الحديدية يجب أن يكون شاعرا باستمرار بموعد تقابل قطارين ، فان التأخير فى تسلم البضائع مثلا يؤدى الى خسارة عقود ، وحتى لو أن الفرد لم يتشكل داخليا بدور مهنته فانه يشعر دائما انه تحت ضغط المطابقة للمهنة •

والادوار المهنية هامة للفرد فى أمور كثيرة :

١ ـ انها هامة الى الحد الذى يستطيع العمال أن يقوموا بأدوارهم المتصلة بوظائفهم لمعرفتهم ماذا يتوقع كل واحد منهم من الاخر وان السلوك يمكن أن يتنبأ به •

٢ ـ تؤثر الادوار المهنية فى العلاقات الاجتماعية التى يقوم بها الفرد فى نواح اخرى • ذلك لان الدور المهنى الذى يلعبه الفرد غالبا ما يؤثر فى الاتجاهات والمكانة وطرق الحياة • ويعتبر هذا الدور بالنسبة لبعض الاشخاص هو الدور السائد المتحكم • ومن الجائز ان تكون وظيفة مدير مثلا بحيث تتضمن حياته كلها باستثناء مجالات خاصة • ويتبين من موظف السكة الحديد ان حياته الخاصة تابعة لالتزاماته المهنية وأنه شاعر دائما بالوقت ،

وان ذلك يبعده عن العلاقات الاجتماعية الاخرى • كما يظهر لنا ان الدور المهنى لموظف البنك ينفصل عن أدواره الاخرى •

ان لمسات الصناعة تعمل على تغيير الاتجاهات والسلوك عن طريق الاتصالات التى تتصف بأنها لا شخصية (صحف ، أحاديث ، منشورات ، برامج تدريبية) وليست مثل هذه الامور وافية للغرض ، وذلك لان انماط السلوك والاتجاهات تعزز عن طريق علاقات الاتصال الشخصى المتبادل فى موقف العمل • ويمكن مساعدة محاولة تغيير السلوك عن طريق ضغوط الجماعة ، كما يمكن احداث التغيرات فى سلوك الجماعة عن طريق خلق الحاجة الى التغيير ، ويعتبر مصدر التغيير الفعال بالنسبة للعمال جماعة العمل فيها • ان اتجاهات المشرف وسلوكه صادرة عن سلوك رئيسه وما يتوقعونه منه • كما ان بعض الرؤساء يعطون جزءا من سلطتهم لمساعديهم• ومن المحتمل ان يكون لهؤلاء المساعدين مساعدون اخرون • ولهذه السلسلة من ردود الافعال دلالة هامة لبرامج التدريب المتصلة بالاشراف ، ولا يمكن ان يتوقع من هذه الدراسات التدريبية ان تؤدى الى تغييرات فى السلوك اذا ما كان مضمون البرنامج فى تعارض مع السلوك السائد فى البيئة ولتغير سلوك مشرف معين يجب تغيير جو القيادة الذى يعمل فيه •

ان القواعد والتعليمات والتعريفات الرسمية للادوار المهنية وكذلك انماط الاتصال الرسمى ليست كافية لمنح النظام والاستقرار والتنبؤ فى أى منظمة•

أما التركيب الرسمى فيجب ان يساعد بواسطة :

١ ــ طرق مقبولة وعامة للتفكير والعمل •
٢ ــ اتحاد الافراد مع أدوارهم المهنية الخاصة •
٣ ــ ولاء الموظفين للمنظمة •

وعن طريق العلاقة الشخصية المتبادلة التى تقوم على أساس علاقة المواجهة ، وكذلك عن طريق الاتصال بجماعات العمل يظهر الولاء للمؤسسة كما تتكون انماط السلوك • ويصبح الفرد جزءا من المنظمة عن طريق التفاعل اليومى مع الموظفين الاخرين وعن طريق جماعة العمل التى يعمل معها ، ولننظر الى المسألة من وجهة نظر اخرى • ان المنظمة قادرة على أن تحرك الافراد وتضبطهم عن طريق العلاقات الشخصية المتبادلة وعن طريق الجماعات الاولية• وقد تساعد العلاقات الاولية فى داخل المنظمة عن طريق غير مباشر على تحقيق أهداف المنظمة كزيادة الانتاج وتحقيق حاجات العمال وتقليل الغياب والاضراب • وتستطيع العلاقات الاولية واثر الجماعة الاولية اضعاف الوسائل الرسمية • كما تستطيع هذه الجماعة ان تؤخر ما حققته الاهداف التنظيمية عن طريق مقاومة التغيير •

المراجـــع :

١ – حسين فوزى ، خيرات الصناعة ، ملحق الاهرام الصادر فى ١٢ فبراير ١٩٦٥ (عن كتاب تاريخ العالم الحديث) تأليف الاستاذ بالمر من جامعة برنستن بالولايات المتحدة الامريكية ٠

2. E.V. Schneider, Industrial Sociology. The Social Relations of Industry and The Community, McGraw-Hill Book Co. Inc. New York 1957 PP. 353 — 355.

3. E.W. Burgess and H.J. Locke, The Family, from Institution to Companionship, New York, American Book Company, 1945, P. 526.

4. A.M. Abou-Zeid, Migrant Labour and Social Structure in Kharga Oasis, Reprint from the Bulletin of the Faculty of Arts, Alex. University, P. 51.

٥ – محمد خيرى (دراسة عن الهجرة العائمة) الترجمة العربية لبحث م٠ب٠ دشمخ – غير منشـــور ٠

6. E.V. Schneider, op. cit. PP. 11 — 12.

7. H.B. Gouldner, Industrial Sociology, in Broom & Selznick, Sociology, A Text with Adapted Readings, Row, Peterson & Co. New York, 1960. P. 503.

8. C.C. Furnas, Editor, Research in Industry, Its Organization and Management, New York, D. Van Nostrand Company, Inc., 1948, P. 3.

9. E.W. Burgess and H.J. Looke, The Family, from Institution to Companionship, New York, American Book Company, 1945 P. 522 — 525.

10. M.F. Nimkoff, "Technology and The Family", in Technology and Social Change, A Book edited by John F. Cuber, in "Sociology Services, New York, Appleton Croft, Inc., 1957, P. 305.

١١– محمد خيرى ، بحث آثار التصنيع فى السلوك البشرى ٠ (بحث قـدم للمعهد القومى للبحوث الجنائية) سنة ١٩٥٧ (غير منشور) ٠

12. W.F. Ogburn, "How Technology Causes Social Change", From Technology and Social Change, A Book edited by J. F. Cuber in "Sociology Services" New York, Appleton Century Crofts, Inc., 1957, P. 12.

التغير الاجتماعي والشباب الليبي

د. علي الحوات

أستاذ مساعد - جامعة الفاتح

مقـــدمة :

سأحاول فى هذه المقالة الاهتمام بأهم الخصائص الاجتماعية الهـــامة للمجتمع الليبى ، ثم التعرض الى ان هذا المجتمع يعيش فى حالة تغير وتحول اجتماعيين ، ورغم ان هذا التحول يمس كل فئـات وقطاعات المجتمع الليبى الا انه أى هذا التحول الاجتماعى يمس بشكل خاص الفئة الشـــابة من السكان أو الفئة التى تقع اعمارها فيما بين (١٥ـ٣٥) سنة حيث ان هـــذه الفئة السكانية أكثر من غيرها تعبر عن مظاهر أجتماعيـــة معينـــــة جديرة بالاهتمام والدراسة • وعلى ضوء هذه الاعتبارات فان مهمة التجديد التربوى فى ليبيا يجب أن تهتم بتفسير وتبرير هـــذا التغير الاجتماعى فى اذهان هذه الفئة الشأبة من السكان ثم تعمل فى نفس الوقت على تطوير أشـــــكال معرفية، وانماط مهنية لازمة لتحقيق وترجمة الغايات والاهداف المرغوبة فى فلسفة هذا التحول الاجتماعى الذى يسود فى المجتمع الليبي •

لابد لنا هنا ان نفرق بين ثلاثة مصطلحات كثيرا ما تتكرر فى كتابات علم الاجتماع وهى التغير الاجتماعى والتطور الاجتماعى ، والتنميةالاجتماعية •• ولفرض هذه المقالة فيقصد بالتغير الاجتماعي Social Change التغير والتحول الذى طرأ على بنيان المجتمع خاصة القيم الاجتماعيــــــة والمعايير الاجتماعية التى توجـه سلوك الفئات السكانية التى يضـــمها هذا البنيان أو الهيكل الاجتماعى •

أما التطور الاجتماعي S. Evolution فيقصد به في هذه المقالة هو تطور هذا البناء تطور طبيعيا تدريجيا دون أن يتحول بشـــكل مفاجىء أو سريع •

أما التنمية الاجتماعية S. Development فيقصد بها فىهذه المقالة تشكيل هذا البناء الاجتماعى بفئاته السـكانية وما يربطهم من علاقات تشكيلها واضح الاهداف والغايات فى المـدى القريب والمدى البعيـــد على السواء • بهذا يتضح لنا ان التغير الاجتماعى والتنمية الاجتماعية اقرب الى بعضهما البعض أو كأن المجتمع يمر بمرحلة تغير وتحول هذا بدوره يؤدى الى رسم أهداف وخط سير جديد يتم من خلالهما النمو الاجتماعى المرغوب •

حقيقة التغــير الاجتماعي :

التغير الاجتماعي حقيقة اجتماعية نلمسـها في كل معالم حياتنــا الفردية أو الجماعية اليومية ليس في المجتمع الليبي فقط بل في العــالم بأسره منذ العقود الثلاثة الاخيرة من القرن العشرين وربما هنــاك عوامل علمية ، وجغرافية واقتصادية وغيرها ساعدت على سرعة هذا التغــير الاجتماعي الذي يمر به المجتمع الدولي اليوم • مرة اخرى ان التغير صــفة من صفات الحياة والحيوية في المجتمع فلا يجب على كبـار السن الخــوف منها ، بل ان المجتمع الذي لا يساير التغير أو لا يكيف نفسه مع متطلبـات هذا التعييرفهو مجتمع يسير في طريق الزوال والفناء •

فالشاب مثلا خلال نموه وتطوره يغير من سلوكه واتجاهاته مــرات عديدة بينما نجد الشيخ الهرم في سن معينة يكاد لا نجد أي تغير يذكر في سلوكه أو في وجهة نظره في الحياة وما تأتي به من مواقف •

كما ذكرت في أول المقالة ان التغير لا يمس قطاع دون اخر فيالمجتمع الليبي بل يمس كل قطاعات وفئات المجتمع ، ففي الوقت الـذي نجد فيــه الشاب يحاول أن يساير الموضة في ملابسه في المدينة نجد الفتاة الريفية تحاول أن تدخل المدارس الريفية وتأمل ان تدرس الطب والفلســفة في الجامعة بل اكثر من ذلك نجد الرجل الريفي لم يقتنع بعد بعمله في مجال الزراعة والعناية بالحيوانات ، بل يأمل لنفسه عملا في أقرب مدينة لمزرعته الم يكن ذلك فهو يأمل لابنه أن يكون رجـلا حضريا يقرأ ويكتب ويقــود السيارة ، ان هذا التحول في التكوين النفسي للفرد ليس بالامر الســهل بل هو دلالة كبيرة على بدء تفــاعل ديناميات التغير والتحـول في بنيان المجتمع في ليبيا وربما لا يمكن قياسه في الوقت الحاضر ، الا انه مسـتقبلا سيشكل ملامح المجتمع الجديد في ليبيا وربما أقـدم دليلا اوضح فأقول ان انتقال الفرد من الريف الى المدينة كما هو منتشر في ليبيا الان يؤدي الى تغير كبير في حياة هذا الفرد المهـاجر ، فلقد بدأ هذا الفرد التعود بأسـتعمال وسائل المواصلات الحديثة التي ربما كان لا يحتاج اليها عندما كان قاطنـا في الريف بل اننا نجد انه حتى المواطن القـاطن في الريف بـدأ يشــعر بضرورة استعمال وسائل النقل الحديثة لنقل انتاجه الى مراكز التســويق والتخزين ، فأســتعمال مثل هذه الوسائل السريعة للانتقال تساعد وهذا هو الحاصل في ربط أبنـاء المجتمع ببعضهم البعض بشـكل أسرع أيضا وتحررهم من قيودهم الاجتماعية التقليـدية المتمثلة في القرية والقبيلة ، والعائلة الممتـدة •

ولنأخذ مثال اخر : فقيام مصنع في منطقة ريفية منعزلة يخلق تغيرات اجتماعية عميقة في حياة الفرد والجماعة المحيطة بهذا المصنع الجديد ، لعل ابرزها أى هذه التغيرات ظهور فرص عمل جديدة للريفيين المقيمين في تلك المنطقة ، وعى العاملين بهذا المصنع بحقوقهم وواجباتهم الاجتماعية بل وشعورهم الجديد بأنهم مواطنين ليس في تلك القرية وانما في مجتمع كبير تعد هذه القرية وهذا المصنع جزء صغير منه فكأن الفرد العامل بمصنع قريته بدأ يشعر بتغير في علاقته الاجتماعية بغيره هذا من جانب ، وبدأ عمليا يغير من عمله اليومى فلقد تحول من العمل بالزراعة الى مهنة صناعية أو ذات طابع صناعى ترتبط بمفاهيم اجتماعية جديدة كالوقت المحدد ، والنظام الادارى ، والمرتب ٠٠ الخ ٠ والحاصل من ذلك كله ظهور نمط أو انماط معيشية جديدة في تلك القرية بل ربما ان نزيد فنقول ان قيام صناعات أخرى في تلك القرية كفيل بأن يخلق مجتمعا جديدا داخل تلك القرية الهادئة البسيطة وكفيل في نفس الوقت بأن يخلق هوة حضارية بين مجتمعين زراعى وصناعى في حدود جغرافية واحدة وهي ربما تتطلب من القائمين على الصناعة والاجتماع معالجتها علميا حتى لا يتصدع بنيان القرية الاجتماعى ، وينعدم التجانس الاجتماعى في حياة هذه القرية التي بدأت الصناعة والالات تغزوها وتغزو نفوس ابناءها الريفيين البسطاء ٠ وأربط هذا التحليل لما سبقه فيبدو ان اثار التصنيع الريفى سيظهر اكثر في الجيل القادم من جيل اليوم ٠

مرة اخرى عندما نفحص الدراسات السكانية في المجتمع الليبى يتضح لنا ان عدد الفئة السكانية التى تقع أعمارها فيما بين ١٥ــ٣٥ سنة تزيد على نسبة ٢٥٪ من مجموع السكان اضافة الى ان هذا القطاع هو القطاع الذى يمتلىء حيوية وشبابا اكثر من غيره من الفئات أو القطاعات السكانية الاخرى بل هو القطاع السكانى الذى الذى تعقد عليه امال تحقيق أهداف التنمية الاجتماعية في المجتمع الليبى ويمكن ان يضاف الى ذلك ان نجاح مخططات وطموحات التنمية نفسها يعتمد اعتمادا كبيرا على مدى تدريب واعداد هذه الفئة من السكان لتقوم بدورها الفعال في مخططات التنمية الاجتماعية وربما يأتي ضرورة الاهتمام بهذه الفئة من السكان من الاسباب الاتية : ان مفهوم التغير الاجتماعى كما حدد في هذه المقالة ينطبق على هذه الفئة بحكم اعمارهم وحويتهم وشبابهم ولا ينطبق كثيرا أو لا ينطبق على الاطلاق على بقية افراد الفئات السكانية الاخرى أما لانهم اطفالا صغارا لا زالوا في المدارس الابتدائية خاصة اذا كانوا أقل من سن الخامسة عشر أو لانهم كانوا

كبارا في السن ، وغالبا ما يكونوا أميين خاصة اذا كانت اعمارهم تتعدى سن الخامسة وأربعون كما هو واضح فى الجدول التالى :

الجنس	نسبة عدد الاميين الملزمين ١٥ ـ ٤٥ سنة فاكثر	نسبة عدد الاميين الملزمين اكثر من ٤٥ سنة الى عدد السكان ١٥ سنة فاكثر	الجملة
ذكور	٦ر٣٩٪	٩ر٢٣٪	٥ر٥٣٪
اناث	٤ر٥٦٪	٦ر٣٧٪	٩٤٪
جملة	٥ر٤٢٪	٥ر٣٠٪	٧٣٪

مصـــدر الاحصـــائية :

بعض البحوث التى قام بها طلبة السنة الاولى بكلية التربية ـ جامعة الفاتح ، قسم الفلسفة والاجتماع ٧٥ـ١٩٧٦ ، ومصدر الاحصائية اصلا يرجع الى تعدد السكان فى ليبيا عام ١٩٧٣م ٠

والسبب الثانى فى الاهتمام بفئة صغار افراد المجتمع يرجع الى حقيقة نظرية وعملية فى وقت واحد وهى ان هذه الفئة من السكان هى التى تدعو وتعمل من اجل الاصلاح الاجتماعى واعادة ترميم هيكل المجتمع خاصة واننا نجد ان معظم الكتاب والصحفيين والمدرسين والمهندسين والقادة المحليين فى ليبيا هم من هذه الفئة السـكانية أى الذين تقل أعمارهم عن الخامســة وأربعون سنة ، وهذا بالطبع لا يمنع من وجود عناصر نشيطة ممتازة من كبار السن تساهم فى البناء والاصلاح الاجتماعى فى المجتمع فى ليبيا ٠

ونؤكد مرة ثانية ان هذه الفئة الكبيرة فى السن تعـانى من تفشى الامية بينها وما يترتب عن الامية من عجز عن المشاركة الصحيحة فى عمليات التحول الاجتماعى والاقتصادى ، فالفرق مثلا واضح بين العامل المتعلم المدرب الذى يسير الآلة بكفاءة والعامل الامى الذى لا يستطيع أن يسير الالة بكفاءة وان سيرها فيكون ذلك دون المستوى المطلوب ٠

وعلى ضوء هذه الاعتبارات السابقة نرى ان هذا القطاع الحيـوى من السكان يمثل أحد الدعامات الـكبرى فى توجيه التغير الاجتماعى فى المجتمع فى ليبيا وبرغم كل هذه الاعتبارات فان هذا القطاع من السـكان يعـكس بعض اثار التغير الاجتماعى الذى تعيشه ، وبعبارة اخرى فبحكم انه جيـل

التغير والتحول فهو يجد نفسه في تضارب بين القيم الاجتماعية الجديدة والقيم الاجتماعية القديمة فهو يعيش عالمين اجتماعيين في آن واحد ، فهو حائر في الاخذ بالجديد من القيم الاجتماعية أو الرجوع الى القيم الاجتماعية القديمة واكثر من ذلك فهو في حيرة بين كيف يوفق بين الجديد والقديم ويضعهما في شكل اجتماعي متناسق جديد يشكل معيارا للسلوك الاجتماعي اليومي • فالشاب في ليبيا في حيرة وحوار ونقاش مع نفسه بأن يسمح لزوجته بالخروج سافرة أم لا ؟ بأن يسمح لاخته ان تواصل تعليمها الجامعي أم لا ؟ ألم نلاحظ في اعراسنا ان تذبح الشاة على عجلة السيارة المرسيدس عند قدوم العروس في ليلة زفافها الى بيت الرجل ، فكلا التصرفين يمثلان عالمين اجتماعيين يختلف كل منهما عن الاخر اختلافا كبيرا ، ألم نلاحظ حفل (حضرة) في شقة في الدور الثالث في عمارة وسط المدينة لغرض شفاء أحد أفراد العائلة من مس شيطان (عين) ألم به ★ ولعله من أبرز الاثار العملية للتضارب بين الجديد والقديم في اذهان الشباب خاصة الصغار منهم هو الانحراف والتشرد ، والاقبال على افلام العنف والاستهتار بقوانين وانظمة السلامة العامة في الساحات العامة مثل الحدائق والمنتزهات ، ولعله أيضا يصدق ان نقول انه من أهم الاثار السلبية للتضارب بين القديم والجديد هو وجود بعض مظاهر عدم الاتزان العاطفي عند الكثير من فئة الشباب خاصة صغار السن منهم ، وعدم القدرة على اتخاذ قرارات فردية تجاه الكثير من مواقف الحياة اليومية سواء في عالم العمل أو في عالم الحياة الخاصة ويبدو لي انه من مهام التربية والتجديد التربوي تجاه هؤلاء هو مساعدتهم على تفسير وتبرير شكل ومضمون التغير الاجتماعي الذي يمر بهم •

ان هذه الفئة من السكان تحاول ان تتعلم عادات سلوكية ومعرفية جديدة تحتاجها مرحلة التغير والتحول الحالية مثل العمل في جماعات منظمة في المكاتب والمؤسسات ، والمصانع والتقيد بالمواعيد والمواقيت اللازمة لانجاز اعمال معينة ولا يعني هذا ان المجتمع في الماضي لا يتطلب مثل هذه العادات والمهارات العقلية والمهنية الا ان الحاجة اليها في عالم اليوم تبدو أكثر وأشد ، والمهم في هذا كله ان هؤلاء الشباب اثناء محاولتهم التعلم والتغير يجدون انفسهم أمام مواقف مهنية اكبر من خبرتهم وقدراتهم العلمية

★ يقصد (بالحضرة) حفل يتجمع فيه عدد من الرجال لتلاوة بعض الاذكار والاناشيد الصوفية لغرض التبرك ولغرض مساعدة مريض للشفاء خاصة من بعض الامراض النفسية والعصبية •

الامر الذى يدعو الى مزيد من مؤسسات التدريب التابعة لمراكز ومؤسسات الخدمات حتى يكون هؤلاء الشباب أقدر واكثر فعالية لمواجهة مجتمع اليوم.

والناحية الثالثة التى تبدو مصاحبة للتغير الاجتماعي ليبيا هو ما يطلق عليه الكثير من علماء الاجتماع الفرق بين درجة التطور المادى ودرجة التطور الثقافي وما يخلقه من هوة ثقافية ، فالملاحظ عمليا ان هناك الطرق الجديدة وهناك المصانع الضخمة ولكن لم يصاحب ذلك الاستعداد الثقافي والنفسى اللازم لها . فلم يقدر الفرد بعد أهمية المحافظة على صيانة الالة التى يستعملها فى المصنع أو المعمل ، ولم يقدر بعد الفرد أهمية المحافظة على أثاث المكتب الذى يؤدى فيه عمله اليومى بل الاخطر من ذلك ان المواطن فى مجتمعنا يقود سيارته فى الغالب دون اهتمام كبير بالاخرين الا عندما يرى الشرطي الذى يعتبر اداة ضبط وحاميا للحق والسلامة العامة. مقابل ذلك نجد السائق فى المجتمعات الاكثر تقدما يقود سيارته والاهتمام بالاخرين شيء ينبع تلقائيا من ضميره وتكوينه النفسي والاجتماعي .

فالتجديد التربوى فى ليبيا اليوم تقع عليه دون غيره مسئولية تعويد الطلاب منذ صغرهم المسئولية الاجتماعية أو المسئولية الجماعية في شكل نشاطات مدرسية بل وحتى مناهج مقررة ، والغرض من ذلك هو نمو هذا الطالب كمواطن يقدس حقوقه وواجباته الاجتماعية نحو غيره من ابناء مجتمعه .

وما دمنا مجتمعا مقبل يوم بعد الاخر على حياة الصناعة والعلم فأنتقد هنا انه بامكان التربية أو التجديد التربوى ان نساهم في غرس قيم ثقافية واجتماعية ضرورية لحياة الصناعة الجديدة التى يمر بها المجتمع في ليبيا . انني أخشى اننا اذا لم نعد وندرب الصغار من الان فقد يحدث ان تكون لدينا مصانع ولكن ليس لدينا العنصر البشرى الكفؤ الذى يستطيع ان يسير هذه المصانع وانتاجها وربما تقع على التجديد التربوى ورجاله مسئولية الاصلاح التربوى بما يتناسب واعداد جيل من المواطنين قادر على حياة الصناعة والتصنيع الذى سيكون خاصة بارزة في المجتمع في ليبيا بل انه يجب أن تلحق بالمصانع والمشاريع الاخرى الكبرى مراكز للتدريب المهني والتوجيه النفسي اللازم للمستخدمين والعاملين فى هذه المصانع والمشاريع .

وأخيرا رغم هذه الصعوبات العديدة التى تواجه هذه الفئة من المجتمع فهى فيما يبدو ابدت ثقة بالنفس كبيرة فى محاولة التغلب على صعوبات التوفيق بين القيم الاجتماعية القديمة والقيم الاجتماعية الجديدة ، كما انها ابدت استعدادا للعمل والتكيف مع مجتمع اليوم وما يتطلبه من تغير . الا

انه يبدو ان التجديد التربوى لم يقوم بعد بوظيفته التى حددناها خلال هذه المقالة وهي تفسير وتبرير التغير الاجتماعى للعقول الشابة الصغيرة وربما مبدئيا نقول ان هذا التفسير يجب أن يأخذ ثلاثة ابعاد رئيسية ، أولها اشكال معرفية وهي استنباط وتكوين نظريات عملية تربوية نابعة من الواقع والظروف الاجتماعية المحلية ، وثانيهما انماط سلوكية وهى دمج الطلاب مع فارق المستوى التعليمي في نشاطات ومناهج تربوية تشجعهم على السلوك المطلوب لمراحل التحول الاجتماعى الحالية ، وثالثهما تطوير قدرات مهنية وهى التنسيق والتوفيق بين المهن الجديدة التى جدت في البناء الاقتصادى والمناهج المدرسية المختلفة التي لازالت فى نظرى بعيدة عن أن توفر ما يحتاجه هذا البناء الاقتصادى الجديد •

التخلف والتطور
في المجتمعات النامية

د . أحمد الأحمر

كلية التربية - جامعة الفاتح

ما من مجتمع عصرى فى هذا العالم المتغير الا ويضع الخطط الانمائية لقهر التخلف ومحاولة تحقيق التقدم في مختلف مجالات الحياة · وتعتبر مشكلة التنمية الشغل الشاغل لمفكرى وحكومات دول العالم الثالث ·

ولكي يتناول الباحث مشكلة التخلف Underdevelopment بالدراسة بطريقة مرضية لابد أن يضع فى اعتباره عملية التنمية Development أيضا · لان وجود الحالة الثانية يجعلنا على وعى للحالة الاولى · ولفهم مشكلة التخلف وعلاقتها بالتنمية فى دول العالم الثالث يحتاج الباحث الى تحليل عملية تطور التخلف فى ايطارها التاريخى فى المجتمع المراد دراسته ، على ان ينصب الاهتمام لا على البعد الاقتصادى فحسب ، بل على الابعاد الاجتماعية والسياسية أيضا . وذلك لان العوامل الاجتماعية والسياسية تلعب دورا هاما فى عمليتى التخلف والتنمية · ونظرا لان المجال هنا لا يتسع لتناول جميع ابعاد هذا الموضوع القيم بالتحليل ، فسأحاول الاقتصار على اعطاء فكرة مختصرة عن مفهوم التنمية ، وعن كفيية تطور النظام الرأسمالى (لعلاقته الوطيدة بمشكلة التخلف فى دول العالم الثالث ، وللاعتقاد السائد بأن الدول الرائدة فى هذا النظام قد بلغت أعلى مراحل التطور) ، ثم أتناول نظرة بعض المتخصصين فى العلوم الاجتماعية الى المجتمعات النامية Developing Societies · وأخيرا سأحاول تسليط الضوء على بعض دراسات التنمية التي لها علاقة بالاسلام ·

مفهوم التنمية :

يتفق معظم الكتاب المعاصرون — سواء الليبراليون منهم أو اليساريون — علي أن التنمية تعني اكثر من مجرد نمو الدخل القومي · فهي تتضمن التحسن الحقيقى في مستوى المعيشة عن طريق توفير الطعام المناسب ، والسكن اللائق، والعناية الصحية والتعليم ، وغير ذلك من الخدمات التي تساعد المواطنين على رفع مستوى معيشتهم · كما تتضمن التنمية أيضا التخفيف من حدة الفوارق الطبقية ، وتحقيق العدالة في توزيع الثروة والدخل ، والتوسع فى اتاحة الفرص لتحقيق مستوى حياة افضل لاكثر قطاعات السكان حرمانا ·

ومفهوم التنمية مفهوم مرن تعوزه الدقة حتى بالنسبة لعلماء الاقتصاد · اذ يتجه بعضهم الى استعماله للاشارة الى أحوال وعمليات قد تدخل فى مجالات علم النفس وعلم الاجتماع اكثر منها فى مجال علم الاقتصاد ·

وبعضهم يرى انها عبارة عن عملية تكمن في العقل (١) ، بينما يرى البعض الاخر انها حركة النظام الاجتماعى الى مرحلة اعلى (٢) . ويرى فريق اخـــر انها تحول من المجتمع التقليدى الى مجتمع معاصر ، مبدع ، تجريبى تقدمى (٣). وهكذا يتضح مدى تداخل ميدان التنمية فى ميادين العلوم الاجتماعيـــة . ويعتبر جنر ميردل Gunnar Myrdal (٤) من بين القلة من علمـــاء الاقتصاد ممن أكدوا على اهمية الانظمة الاجتماعية والسياسية التى ينبثـــق فيها النشاط الاقتصـــادى .

ومفهوم التنمية له مضامين تقييمية وعملية . فالمضمون التقييمى يتضح عندما يقابل المحلل بين التنمية كتقدم يسير فى خط مستقيم وبين التخلف . بينما تشير الدراسات التى تربط بين التنمية والتعبئة الاجتماعية . Social Mobilization : كالتوسع فى التعليم ، وأساليب الحياة الحضرية ، ووسائل الاعلام ، الى مؤشرات عملية . وتتضمن التنمية أيضـا معانى كيفية وكمية . فالوظيفيون Structural-Functionalists مثلا ينظرون الى التنميـــة على أنها ازدياد التمايز Differentiation والتعقيد فى النظام الاجتماعى والحراك الاجتماعى Social Mobility ، بينما يركز الاقتصاديون اهتمامهم على زيادة الانتاج وعائدات السلع والخدمات والحراك الوظيفي Occupational Mobility علاوة على ذلك يمكن النظر الى التنميـــــة على انها عملية Process وهدف ، اذ أن المحلل يتحتم عليه الاستفسار عن كيفية تحقيق التنميةوالاهداف التى تسعى لتحقيقها . كما تشمل التنمية أيضا الاشارة الى الفرد والمجتمع . فهى من ناحية تشير الى مواقف وسلوك الافراد ، ومن ناحية أخرى تشير الى الانظمة فى داخل المجتمع ، كالسياسة ، والاقتصاد ، والاسرة ، وانماط الثقافة والمعتقدات . وفى الوقت الذى يحـاول فيه بعض المهتمين بدراسة المجتمعـــات النامية الربط بين هذه الجوانب وبين ما يحدث من تخلف أو تقدم فى مختلف مجالات الحياة ، يعارض علماء الاجتماع وعلم الانسان (الانثروبولوجيـون) النظر الى بعض الانظمة الاجتماعية الاساسية على انهـــا عقبات فى طريق التنميـــة .

ومما يجعل مشكلة التنمية اكثر تعقيدا ارتباط اجراءاتها الضروريه بحكومات الدول النامية . فالتقدم الاقتصادى لا يتحقق الا اذا وجد الجـــو الملائم لذلك ، كأن تكون الانظمة الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والسياسية مواتية لذلك ، وأن تكون هناك رغبة من قبل المواطنين فى قبول التغـيرات الانمائيـــة .

تطور النظام الرأسمالي :

وفكرة التنمية كتحول تقدمي للمجتمع ليست فكرة جديدة . فلقد تناولها بوضوح أصحاب النظريات التطورية الاجتماعية في أواخر القرن الثامن عشر والتاسع عشر التي ظهرت في أوروبا في فترة كانت فيها أوروبا تمر بتغير صناعي واجتماعي ملحوظ . وكان تطورها الصناعي مصحوبا بالتوسع الاستعماري ، وتغيير حدود الدول المغلوبة على أمرها (المستعمرة) ، وخلق حدود جديدة تتلاءم مع مطامع المستعمرين . وقد خلق التوسع الاستعماري الاوروبي وامتداده على مساحات شاسعة من العالم أوضاعا سيطر فيها الاوروبيون على سكان المستعمرات الاصليين سيطرة كاملة . واستغلت الحكومات المستعمرة السكان الاصليين لخدمة مصالح الاوروبيين الى اقصى الحدود الممكنة . فأعطوا أخصب الاراضي الى المستوطنات الاوروبية التي خلقوها في قلب كل مستعمرة . واستغلوا المواد الخام المتوفرة في المستعمرات لتنشيط الصناعة في بلدانهم . وعملوا كل الوسائل لضمان توفر الايدي العاملة الرخيصة لتشغيلها في مناجم ومزارع الاوروبيين . وفي الوقت نفسه أهملوا السكان الاصليين ، ولم يولوا أي اهتمام لتحسين أوضاعهم المعيشية . وتحت ظل هذه الاوضاع ازدهر الاقتصاد الاوروبي ، بينما عاش السكان الاصليون حياة الفقر والجهل والبؤس .

وتمكنت أوروبا عن طريق امتدادها الاستعماري من خلق نظام سياسي عالمي (النظام الرأسمالي) حافظوا على استمراريته بمختلف الوسائل بما في ذلك استعمال القوة . ولم يكن هذا النظام قائما على مبدأ المساواة بين الشعوب، وانما كان بالضرورة عديم التوازن وغير متناسق الاجزاء ، حيث كانت أوروبا الصناعية المسيطرة في جانب والشعوب المحرومة في جانب اخر . ولم تقتصر سيطرة الاوروبيين السياسية على اخضاع الشعوب المستعمرة ، بل صحب ذلك عملية انتقاص من قدر الشعوب المغلوبة على أمرها .

وفي أواخر القرن التاسع عشر أصبحت عظمة أوروبا وسيادتها أمرا مسلما به ، وأصبحت انماط حياة اهلها وثقافاتهم معيارا للتقدم . بالاضافة الى أنهم عمدوا الى التقليل من اهمية وقيمة الحضارات الشرقية التي كانت تتمتع بمكانة مرموقة ، ولم ينظر الى تفوق الغرب على انه تفوق تقني ، وانما اعتبر تفوق عام في جميع مجالات الحياة . ورغم اختلاف الانظمة الاجتماعية والسياسية في الدول الاستعمارية واختلاف اساليب معاملتها لسكان مستعمراتها ، الا انها جميعا تتفق في صفة واحدة الا وهي استغلال مستعمراتها لحل مشاكلها الاجتماعية والاقتصادية .

ومرت عشرات السنين من النضال المرير ضد الاستعمار قبل أن تتمكن شعوب العالم الثالث من نيل استقلالها · ولكن في معظم الحالات لم يكن الاستقلال يعني اكثر من استبدال الادارة الاستعمارية بزبائنها من المواطنين ، مع استمرار التبعية للقوة الامبريالية ، سواء كان ذلك عن طريق معاهدات الصداقة ، أو الارتباط الاقتصادي ، أو عن طريق تقديم المساعدة Aid للدولة الحديثة التكوين ·

ففي مجال المساعدات مثلا نجد أنها كثيرا ما تتخذ صبغة عسكرية أو استراتيجية · فالمساعدات العسكرية تحظى بأكثر من نصف المساعدات الاجنبية التي تقدمها أمريكا للدول النامية · وقد لاحظ مايكل هدسون Michael Hudson ان هذه المساعدات لم تؤدي الى تشجيع التنمية في الدول المستلمة ، بل العكس اذ فرضت عليهم وضعا اجتماعيا وعسكريا هداما (٥) · وحتى في حالة تقديم مساعدات اقتصادية صرفة يكون للاعتبارات السياسية دور رئيسي في منحها · فها هو صامويل هنتنجتون Samuel Huntington عالم السياسة المشهور ، والمعروف بعطائه للفكر الاستراتيجي الامريكي في فيتنام وغيرها يقول : (ان برامج المساعدات الجارية يجب أن توزع حسب الاهداف المرسومة لها · وان تفتتح برامج جديدة تعكس المصالح الامريكية) (٦) · ولقد أصبح واضح ان المساعدات التي تقدمها أمريكا ما هي الا وسيلة تعمل على استمرارية السيادة الامريكية (٧) ·

وتدعي اغلب مؤسسات التنمية التي لها علاقة بموضوع المساعدات (وخاصة البنك الدولي) ان المساعدات الاجنبية قد ساعدت على زيادة النمو الاقتصادي في الدول الفقيرة · ولكن هذا الادعاء قد تعرض لانتقادات حادة ممن يعتنقون وجهة نظر مخالفة ، فلقد نظر بعض المفكرين (٨) الى المساعدة على انها وسيلة تستعملها الدول الرأسمالية للابقاء على المجتمعات الفقيرة في حالة اعتماد مستمرة ، وعلى عرقلة التغيرات الاجتماعية والسياسية المرغوبة التي تؤدي الى تنمية المجتمع · بالاضافة الى ان الدول التي تمنح المساعدات تضمن في العادة لنفسها فوائد قد تفوق قيمتها ما تقدمه من مساعدات ، وذلك على هيئة مواد خام ، واسواق ، وفرص الاستثمار ، علاوة على بسط نفوذها على جزء كبير من العالم ·

ونظرا للتغيرات الاقتصادية والسياسية التي طرأت على العالم منذ الخمسيات فقد تبنت الدول الصناعية المتقدمة استراتيجيات جديدة اتجاه الدول النامية لضمان استمرار سيادتها عليها ، مثل تأييد ومساندة القوى المحافظة والرجعية في دول العالم الثالث · وهذا يعني في الواقع العملي تثبيت زبائن الدول

الصناعية المستغلة في السلطة • فلقد كانت ولاتزال الدول الرأسمالية المتقدمة تمنح تأييدها السياسي ومساعداتها الاقتصادية والعسكريات للحكومات الرجعية في العالم الثالث ، وفي مقابل ذلك تقوم الاخيرة بحماية مصالح القوى الامبريالية ويأخذ هذا التأييد اشكالا متعددة عن طريق مثلا : تمويل شركات البترول العالمية Multi-National Oil Companies لمجموعات رجعية كما حدث في ايران في الخمسينات عندما حاول مصدق تأميم شركات النفط ، أو عن طريق التدخل العسكري بطريقة غير مباشرة مثل ارسال جنود مرتزقة كما حدث في انغولا، أو عن طريق وكالة المخابرات المركزية الامريكية CIA كما حدث في شيلي (الاطاحة بحكومة سلفادور الندى S. Allende) أو عن طريق وسائل الاعلام ، وذلك بنشر تقارير ملفقة لغرض اعطاء صورة مشرقة عن حكومات وانظمة فاسدة • ولا شك ان هذه الاشكال من الدعم والتأييد تلعب دورا هاما في تثبيت واستمرارية الحكومات المتخلفة الموالية للامبريالية في السلطة ولو كان على حساب تنمية شعوب هذه الحكومات • ويشكل ذلك حجر عثرة في سبيل تغيير أوضاع الشعوب المتخلفة (النامية) حتى تتمكن من السيطرة على مواردها الاقتصادية ، والتخطيط لمستقبل أفضل لمواطنيها • ولسنا في حاجة هنا للتدليل على أن دول العالم الثالث لا يمكنها ان تحقق تقدم ملحوظ في مختلف مجالات التنمية ما لم تتحرر من التبعية الفكرية والاقتصادية والسياسية •

اذا كانت هذه هي - باختصار - الطريقة التي حقق بها الغرب تقدمه وسيطرته (أولا عن طريق الاستعمار والاستغلال المباشر ثم عن طريق المعاهدات والمساعدات) ، فما هو موقف المتخصصين في العلوم الاجتماعية من كل ذلك ؟

نظرة بعض المتخصصين في العلوم الاجتماعية لعملية التنمية :

ان العلوم الاجتماعية - ما عدا استثناءات قليلة - تعكس اتجاهات مماثلة • فالى عهد قريب جدا كان معظم المتخصصين في العلوم الاجتماعية يفترضون ان العالم يتبع خطة تطورية Evolutionary Schema مؤلفة من سلسلة من المراحل المتتالية ، بداية من المجتمعات البدائية أو التقليدية الى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ، وعلى رأسها الولايات المتحدة الامريكية ، وان المجتمعات النامية لكي تصل الى المرحلة المرغوبة من التمدن والتصنيع (أو بمعنى آخر تصبح غربية السمات والثقافة) ، لابد لها من أن تمر بالتجربة التاريخية التي مرت بها المجتمعات المتقدمة • فلقد رأى

هنتجنتون Huntington ان هناك تطور نحو نظام على النمط الامريكى، ونظر الى النظام السياسى الامريكى ، مثله فى ذلك مثل مارتن لبست Martin S. Lipset ، على انه نموذج للديمقراطية المستقرة (٩) . وكأنه لا خيار للدول النامية الا ان تسلك طريق العالم الغربى . بل لقد ذهب بعض المفكرين الى أن الدول النامية سوف لن تتقدم نحو نموذج المجتمعات الغربية المتقدمة الا اذا تخلصت من بعض العوامل الأجتماعية والمعتقدات الدينية المتأصلة فى ثقافاتها .

لقد فات انصار هذا الاتجاه الخطى التقدمى الحتمى ان المجتمعات النامية لها خلفيات تاريخية وثقافات تختلف عن خلفيات وثقافات المجتمعات الصناعية المتقدمة ، وان مستقبل أى مجتمع مرتبط بماضيه وحاضره ، وانه بامكان أفراد المجتمعات النامية ان يفكروا فى طرق جديدة لتنمية مجتمعاتهم قد تختلف عن تلك التى اتبعتها المجتمعا تالصناعية المتقدمة ، وبقدرتهم تشكيل مستقبلهم بالطريقة التى يرون انها ملائمة لظروفهم .

فنجد مثلا كثيرا من ذوى الثقافة العالية والاداريين والساسة فى العالم الثالث لا يترددون فى استيراد التكنولوجيا من الغرب أو الشرق ، والاستعانة بمعارفهم وخبراتهم ، ولكن ليسوا على استعداد لاستيراد انظمة سياسية واجتماعية تؤدى الى خلق وضع اجتماعى تصبح فيه الجريمة مثلا طريقة للحياة ، أو وضع سياسى يحد من حرية الفرد . وتجدر الاشارة هنا الى أن استيراد المعرفة والتقنية (التكنولوجيا) لا يتطلب بالضرورة تغيير التركيب الاجتماعى Social Structure أو القيم الثقافية فى الدول النامية (المستوردة) على النمط الذى حدث فى الدول الصناعية المتقدمة .

علاوة على ذلك ، لقد شاهد العالم منذ الخمسينات احداثا هامة أثرت فى المهتمين بموضوع التغير بصفة عامة والتنمية بصفة خاصة ، ومن هذه الاحداث : حرب التحرير الجزائرية ، وظهور الملونين كقوة لها وزنها فىالولايات المتحدة الامريكية ، والحركة الطلابية فى فرنسا عام ١٩٦٨ ، والحرب الفيتنامية . بالاضافة الى تزايد مختلف المشكلات الاجتماعية (مثل الجريمة) والاقتصادية (كالبطالة والتضخم المالى) فى داخل الدول الصناعية المتقدمة نفسها . كل هذه الاحداث جعلت كثيرا من المفكرين يعيدون النظر فى تقييمهم للحياة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة ، وخاصة بالنسبة للنظام الرأسمالى الذى كان حتى أواخر الستينات يعتبر نموذجا مثاليا وضعه مخططوا الغرب أمام الدول النامية لكى تسير على هديه اذا ارادت تحقيق التقدم .

ونستعرض الان بايجاز بعض الاتجاهات الرئيسية فى علم اجتماع التنمية Sociology of Development حتى نتبين كيف انها تعكس الاتجاه العام الذى كان سائدا فى الدول الغربية الصناعية ومناخها السياسى :

أولا ــ طريقة استعمال المؤشرات Index Method : وهى عبارة عن بناء نموذج يمثل ملامح اقتصاد الدول المتقدمة وقيمها ويقابله نموذج اخر يمثل ملامح اقتصاد الدول الفقيرة وقيمها • ونظر أصحاب هذا الاتجاه (١٠) الى التنمية على انها تحول من النموذج الثانى الى النموذج الاول • والواقع انه لا يوجد مجتمع تعتبر كل قيمه حديثة واخر كل قيمه تقليدية ، بل كل المجتمعات تحتوى على خليط من النوعين •

ثانيا ــ النظر الى التنمية على انها عبارة عن عملية تحضر Acculturation ويرى مؤيدو هذا الاتجاه (١١) ان المجتمعات الغربية الصناعية تقوم بنشر المعارف والمهارات والتنظيم والقيم والتكنولوجيا ورأس المال الى الشعوب الفقيرة • وبمرور الزمن تكتسب الاخيرة السمات الثقافية التى ادت الى التقدم الاقتصادى فى الغرب •

ان الاتجاهين السابقين يشيران الى انه لا سبيل الى تنمية المجتمعات النامية سوى تقليد المجتمعات الصناعية الغربية (ويتخذ البعض روسيا او اليابان نموذجا للتنمية) ، وكأن الدول النامية غير قادرة على اكتشاف طرق جديدة تكفل لها التنمية دون الحاجة الى نبذ قيمها وثقافاتها •

أما الاتجاه الثالث فهو تحليل الوضع السياسى والاجتماعي والثقافى فى الدول النامية كما هو عليه (١٢) • وهذا الاتجاه يقود الى افتراضات ذات نطاق محدود ، ويركز على التغير الاجتماعى فى المستقبل اكثر منه على أحداث الماضى التى أدت الى التخلف • ويتجاهل بعض مؤيدى هذا الاتجاه أهمية الخلفية التاريخية التى ترتبط فى أغلب الاحيان بالاستعمار ، وبالتالى لا ينظرون الى الاستعمار على انه عامل من العوامل المهمة فى عملية تخلف المجتمعات النامية •

التنمية و الاسلام :

يرى بعض المفكرين أن العوامل الثقافية ، وخاصة المعتقدات الدينية ، قد تكون سببا فى التقدم الاقتصادى • وقد كان لعالم الاجتماع الالمانى المشهور ماكس فيبر Max Weber (١٣) تأثيرا قويا على هذا الاتجاه ، حيث درس العلاقة بين بعض الديانات والتنمية الاقتصادية • وقارن بين مصادر

الثروة ودورها فى الاسلام وبين المبادىء الاقتصادية عند طائفـــة البيوريتانيين Puritans البروتستانت ، واستنتج ان اعتقاد المسلمين فى القضاء والقدر (وان الفرد لا خيار له فيما قدر الله له) ، يحد من حرية الارادة ، وحرية الارادة فى نظره شرط جوهرى لتحقيق التنمية الاقتصـادية • ولذلك اعتبر الاسلام عقبة فى سبيل التنمية الاقتصادية (١٤) •

وقد حاول براين باركنسون Brien Parkinson – متأثرا بماكس فيبر – تبرير فكرة العلاقة بين تخلف اقتصاد ماليزيا ، واعتقاد اهلهـــا من المسلمين فى أن الله مصدر كل شىء (١٥) •

ان ربط الاعتقاد فى فكرة القضاء والقدر بالتخلف الاقتصادى ليس له ما يبرره من الوجهة النظرية أو العملية • فمن الناحية النظرية الاعتقـــاد فى القضاء والقدر لا يعنى أبدا التواكل (١٦) ، و لايحول دون سعى الانسان فى سبيل تنمية موارده الاقتصادية ما دام يتبع فى ذلك الطرق المشروعـــة • ويحث القرآن الانسان على العمل (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) • (١٧) • بل وجعل التغير الاجتماعى مرهـون بتغيير الافـراد لانفسهم وواقعهم (ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفســـهم) (١٨) •

اما من الناحية العملية فقد أثبتت الدراسات الميدانية التى أجريت فى هذا الميدان خطأ الفرضية التى تحاول الربط بين التخلف الاقتصادى فى بعض الاقطار الاسلامية أو بين بعض الطوائف الدينية وبين المعتقـدات الدينيـــة الاسلامية • فقد عارض وليم وايلدر W. Wilder تشخيص باركنسون للايمان بالقضاء والقدر بقوله : ان ممارسة الاســـلام تهىء ظروفا مناســـبة للتنمية الاقتصادية ، وخاصة فيما يتعلق بفريضة الحج ، اذ أن توفير الاموال لغرض تأدية هذه الفريضة دفعت النـــاس الى بناء أشكال معقولة من التنظيم الاقتصادى وايجاد أساليب متنوعة لضمان توفير الاموال اللازمة لذلك (١٩) وبرهن كلاود ستكلايف C. Sutcliffe فى بحث اجراه فى وادى الاردن على ان الاسلام لا يشكل عقبة فى سبيل التنميـــة الاقتصـــادية (٢٠) • أما جون جولدثروب J. Goldthorpe المتخصص فى شرقى افريقيـــا فيقول : (انه مهما يقال عن الايمان بالقضاء والقدر فى الاسلام كعقبة فى سبيل التنمية الاقتصادية فانه لم يشـكل أدنى عقبة فى سبيل النجـــاح الاقتصادى الملحوظ الذى حققته الجاليات الاسلامية (مثل الطائفة الاسماعيلية فى شرق افريقيـــا) • (٢١) •

خاتمـــة :

مما تقدم يتضح مدى تعقيد مشكلة التنمية ، وذلك لارتباطها بعوامل تاريخية واجتماعية وسياسية تختلف من مجتمع لاخر • وهذه الاختلافات لا تنحصر فى تلك التى تميز الدول النامية عن الدول المتقدمة ، بل هناك اختـــــلافات رئيسية حتى بين الدول النامية (أقطار ومناطق العالم الثالث) نفسها • وهذه الاختلافات وتنوع المشـكلات التى تواجهها الدول النامية تجعل من غير المحتمل صياغة نظرية عامة تصف لنا أحسن الطرق لتحقيق التنمية • وما يوجد فى الواقع هو طرق متعددة للتنمية • وعلى كل مجتمع أن يجد الطريقـــة التى تتلاءم مع ثقافته Its Culture وظروفه وامكانياته والوســائل المحلية المتوفرة لديه • ولا يعنى هذا بأى حال من الاحوال الانعزال عن العالم أو عدم محاولة الاستفادة من تجارب المجتمعات الاخرى ومما توصل اليه العلم من طرق مفيدة • ولكن لابد من الاشارة الى أن معظم المجتمعات الصناعية المتقـــدمة (سواء غربية كانت أم شرقية) تحرص حرصا شديدا على تصـــدير ايديولوجياتها الى الدول النامية التى تتلمس منها المساعدة ســواء كانت هذه المساعدة على هيئة اعانة اقتصادية أو تكنولوجية ، لانه لا يهمها تنميـة دول العالم الثالث بقدر ما يهمها اتساع نفوذها •

ولكى يتمكن أى مجتمع من تحقيق التنمية لابد من مشاركة الجماهير فى برامج التنمية التى يصنعها الخبراء ، لان الخطط التى ترسم بأســلوب تكنوقراطى صرف ثم تسلم من القمة الى القاعدة يكون مصـيرها عادة اما أنها تطبق بطريقة سيئة باهظة التكاليف ، أو يكون مصـيرها الفشل مهما كانت جودتها ودقتها على الورق • ويرجع ذلك فى معظم الحالات لا الى معارضـــة الناس لتلك الخطط ، وانما لعدم اهتمامهم بها لشـعورهم بأنهم ليسوا طرفا فيها • ويستحسن أن يكون الهدف العام التى ترمى سياسة التنمية لتحقيقه ليس هو اللحاق بالدول المتقدمة صناعيا ــ اما لاستحالة تحقيق ذلك أو لعدم الرغبة فى مواجهة المشكلات التى أصبحت تعانى منها الدول الصــناعية ــ وانما هو خلق مجتمع يتمتع بمستوى معيشة لائق ، ونظام سياسى مســتقر يضمن لافراده حرية الرأى وتحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصـــــادية والسياسية •

المراجـع :

مرتبة حسب الارقام الواردة فى المقال . .

1. Hirschman, A.O., **The Strategy of Economic Development** (New Haven, Conn., 1958), p. 11.

2. Myrdal, Gunnar, **Asian Drama : An Inquiry into the Poverty of Nations** (Harmondsworth, 1968), appendix 2.

3. Streeten, Paul, "How poor are the poor countries ?", in Dudley Seers and Leonard Joy (eds.), **Development in a Divided World** (Harmodsworth, 1971), p. 77.

4. Myrdal, Op. Cit.

5. Goulet, Denis and Hudson, Michael, **The Myth of Aid** (New York, 1971), p. 78.

6. Huntington, S.P., "Foreign Aid : For What and For Whom ?", in R.E. Hunter and J.E. Rielly (eds.), **Development Today** (New York, 1972), p. 59.

   Alavi, Hamza, "U.S. Aid to Pakistan", in **Economic Weekly** (Bombay), Special Number, July, 1963; Frank, A.G., "Brazil : Exploitation or Aid ?", in **The Nation** (New York), Nov. 16, 1963; and his essay "The Development of Underdevelopment", in **Monthly Review**, Vol. 18, No. 4 (September, 1966).

7. Apter, D.E., **Political Change : Collected Essays** (London, 1973), p. 162.

8. Bottomore, T.B., **Sociology as Social Criticism,** (London, 1975), p. 57; see also Tullis, F.L., **Politics and Social Change in Thidd World Countries** (New York, 1973), pp. 58 - 61.

9. Bottomore, Op. Cit., p. 26.

10. Hoselits, B.F., **Sociological Factors in Economic Development** (Glencoe : The Free Press, 1960); Parsons, Talcott, **Structure and Process in Modern Societies** (Glencoe : The Free Press, 1960).

11. Moore, Wilbert and Feldman, David, **Labor Commitment and Social Change in Developing Areas** (New York, 1960); Lerner, Daniel, **The Passing of Traditional Society : Modernizing The Middle East** (Glencoe : The Free Press, 1958).

12. Nash, Manning, "Introduction, Approaches to the Study of Economic Growth", in "Psycho-Cultural Factors in Asian Economic Growth" (Issue Editors : M. Nash and R. Chin), **Journal of Social Issues,** Vol. 29, No .1 (January 1963), p. 5.

13. Weber, Max, **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,** trans. Talcott Parsons (London, 1930).

14. Weber, Max, **The Sociology of Religion,** trans. E. Fischoff (Boston, 1963), pp. 204, 205, 265.

15. Parkinson, B. K., "Non-economic factors in the economic retardation of the Malays — a rejoindre", in **Modern Asian Studies,** II, No. 3 1968), pp. 267 - 272.

١٦ ـ أنظر مقال د. امام عبد الفتاح امام(من التواكل الى التوكل) فى الثقافة العربية ، العدد الاول ، يناير ١٩٧٧ ، ص ٦٢ــ٧٠ .

١٧ ـ الآية ١٠٥ فى سورة التوبة .

١٨ ـ الآية ١١ فى سورة الرعد .

19. Wilder, William, "Islam, other factors and Malay backwardness : Comments on an argument", in **Modern Asian Studies,** II, No. 2 (1968), pp. 155 - 164.

20. Sutcliffe, C.R., "Is Islam an Obstacle to Development ? Ideal Patterns of Behaviour", in **The Journal of Developing Areas,** 10 (October, 1975), pp. 77 - 81.

21. Goldthorpe, J.E., **The Sociology of the Third World : Disparity and Involvement** (London, 1975), p. 236.

التصنيع

كمعيار للتنمية الإجتماعية

د. محمد فائق عبد الحميد

كلية التربية - جامعة الفاتح

اتخذ (التصنيع Industrialization) فى الوقت الحاضر مكانا هاما ودورا أساسيا فى التنمية الاجتماعية بأعتباره من أهم العوامل التى تعمل على التغيير الاجتماعى ٠

فلقد ارتبط التصنيع بصورة التفوق والامتياز ، وأصبح معيارا عالميا للتقدم والخاصية المميزة التى تصبو اليها المجتمعات النامية الآخذة فى النمو للقضاء على صور التخلف الاجتماعى والاقتصادى وحل مشكلاتها القائمة ٠

ولقد شاهدت الدول الصناعية تقدما وتطورا ملحوظا فى مستوياتها الاقتصادية والاجتماعية والحضارية عما عداها من الدول الزراعية ٠

واذا كان التصنيع يرتبط بالتنمية الاجتماعية فى كونه تنمية لقدرة الافراد فى النواحى الانتاجية والعقلية ، وكذلك فى النواحى المادية والفكرية المتصلة بالوان التنظيمات والمستحدث من المفاهيم والاختراعات والتدريب ورفع الكفاية الانتاجية فانه كذلك يلتقى بالتنمية الاجتماعية فى نقطة هامة وهى التفكير العلمى أى التخطيط العلمى الذى يستهدف تحقيق النمو المتوازن فى جميع النظم والتشريعات بحيث تصبح متمشية ومنفتحة مع مطالب العصر الذى نعيش فيه ـ والذى يتميز بالسرعة والنمو والتقدم ـ لا متخلفة عنه ولتصبح النظم بذلك عنوانا للاتجاهات الحضارية والتقدمية لا رمزا للجمود والانغلاق ٠

وسوف يتناول بحثنا عن (التصنيع كمعيار للتنمية الاجتماعية) النقاط الرئيسية الاتية :

أولا ـ تعريف التصنيع والكيفية التى يتم بها فى الدول المختلفة :

قد لا نجد اختلافا واضحا فيما بين العلماء والباحثين الذين اهتموا بوضع تعاريف لمصطلح التصنيع ، الذى شاع استعماله خلال السنوات الثلاثين الماضية لمواجهة احتياجات معينة ٠

ويشير قاموس (جولد وكولب Gould & Klob) ان الاصطلاح يشمل بوجه عام النمو فى مجتمع يعد أساسا مجتمعا زراعيا ، وهو يستخدم للحديث عن الصناعة الحديثة بكافة ظروفها ومشاكلها الاقتصادية والاجتماعية (١) ٠

ويعرف (كلارك كير Clark Kerr) التصنيع بانه اصطلاح يشير الى الانتقال الواقى من المجتمع التقليدى الى ظاهـرة الصناعية Industrialism والصناعية مصطلح تجريدى يطلق على المجتمع الكامل التصنيع • (٢)

وفى ضوء ذلك فان التصنيع يستخدم اساسا لوصف نمو مجتمع تلعب فيه الصناعة الحديثة دورا رئيسيا وهى تتميز باستثمار رؤوس الاموال فى المصانع وتطبيق العلم على الاســاليب الفنية الصناعية ، وبالانتاج الكبير •

أى بمعنى الصناعة المنظمة على عمل اساسه الانتاج على نطاق واســـع ، ويتميز كذلك بحدوث تغييرات كبيرة فى مختلف فروع المجتمع وما يترتب على ذلك من تحول فى وظائف المجتمع وتركيبه واساليب معيشـــته ونوع الحياة الســـائدة •

وبهذا المعنى فان التصنيع يعد من أهم العوامل الايجـــابية الفعالة فى احداث التغير الاجتماعى والتنمية الاجتماعية •

ولا شك ان المجتمعات تختلف فيما بينها فى طريقة اخذها بعمليـــات التصنيع وفى الكيفية التى يتم بها فى كل منها ، وذلك باختلاف الظـــروف الكثيرة التى تميز مجتمعا ما عن غيره من المجتمعات الاخرى ، فلابد هنا من تقدير العوامل التاريخية والحضارية وتأثير قادة التطور الاجتماعيوالاقتصادى كذلك مدى العلاقة التى تربط نظمها الســياسية والاقتصادية بالبنـــاء الاجتماعى • (٣)

ولقد نشأ التصنيع فى بريطانيا ، فهى أول دولـة تحولت من طور الزراعة والتجارة الى طور الصناعة واســتطاعت ان تجتاز الحواجز الضـــخمة التى للتصنيع وتمثل ذلك فى اعداد العمال الضخمة الذين يعملون فى الصـــناعة تفصلها عن المجتمعات الصناعية • فقد شـــهدت بريطانيا انتشارا حقيقيـا ويتقاضون اجورا عاليـــة •

وبعد الحرب العالمية الاولى كانت حركة التصــنيع قد شملت عددا كبـيرا من الدول كاليابان والاتحاد الســوفييتي ودوع شرق أوروبا • الا أن حـــركات التصنيع لم تتم فى هذه البلاد بكيفية واحدة ، بل اختلفت وتفاوتت من بلد لاخـــر •

ويمكن لنا ان نميز فى هذا الصدد ثلاث أسس مختلفة (٤) :

أولا ــ طريق الجهود الفردية فى ظل الرأسمالية الحرة •

ثانيا ـ نظام التخطيط الجزئى فى ظل الرأسمالية الموجهة ·

ثالثا ـ نظام التخطيط الشامل فى ظل النظام الاشتراكى ·

ومن الواضح أن يكون لهذا الاختلاف تأثيرات جوهرية على اتجاهات التصنيع ونتائجه وما يواجهه من شغلات وصعوبات ·

ومهما يكن من أمر هذه الاتجاهات والاسس التى يتم بها التصنيع فى الدول المختلفة ، فان الشيء المهم هو ارتباط التصنيع بالتخطيط بمعناه العلمى الحديث ، تلافيا للنتائج السلبية التى تنشأ عن عدم الاخذ بالتخطيط العلمى فى ميدان التصنيع داخل الاطار الاقتصادى للدولة ·

فمن الثابت ان التصنيع يصاحبه مشاكل اجتماعية كثيرة ، لها تأثيرها الواضح فى بناء المجتمع وتركيبه منها الهجرة الداخلية وانتقال العمال من الريف الى الحضر وتركزهم فى المناطق الصناعية ، وغالبا ما ينتج عن ذلك مشكلات كثيرة تتعلق بالاسكان والمواصلات والبطالة والصحة (٥) ·

لقد كان من الضرورى ان تقوم سياسات التصنيع ومشروعاته وعملياته على الاسس التخطيطية العلمية الترشيدية ، وذلك تحقيقا لاهداف التصنيع·

وينبه علماء التصنيع والتنمية الصناعية الى ضرورة الاخذ بالاسس التخطيطية العلمية وذلك تحقيقا للاتى :

١ ـ يرتبط التخطيط بالتصنيع فيما يكفله التخطيط من توجيه استثمارات الدولة ومشروعاتها الى الصناعات الهامة والاكثر نقصا ، وهى الصناعات الانتاجية ، وقد حدث ذلك فى الاتحاد السوفييتى عند بداية خطته للتصنيع ـ كذلك فى توجيه الايدى العاملة المدربة عن طريق تنظيم القوى العاملة وسياسات التعليم والتدريب المهنى الى هذه الصناعات واقامة توازن بين عرض العمل وبين الفرص المتاحة فى مختلف الانشطة الاقتصادية ·

٢ ـ يعد التخطيط ضمانا لمواجهة المشاكل الاجتماعية الناجمة عن عمليات التصنيع الواسعة وضمانا لمجابهة التغيرات فى فنية الانتاج ، وذلك بحصر هذه المشاكل واجراء الدراسات العملية بشأنها مما يساعد على تحقيق أهداف التصنيع ويحقق للطبقات العاملة الكفاية الانتاجية ومن ثم الرفاهية الاجتماعية ·

٣ ـ يقوم التخطيط بدوره فى التنسيق بين السياسات الصناعية والاقتصادية والزراعية ، مما يساعد على الاستفادة من تمويل المشروعات الصناعية

الممكنة والسليمة من الناحية الاقتصادية فى ضوء المتاح من رؤوس الاموال والنقد الاجنبى والمهارات الفنية والادارية المتاحة والموارد الاولية وكذلك الاسواق فى الداخل والخارج وفى رفع كفاية الانتاج الزراعى بمعنى التنسيق فى توجيه السياسة نحو التنمية المتوازية لزيادة الانتاج فى الزراعة والصناعة على السواء ، فقد ثبت ان تحسين انتاجية الزراعة يعد اكثر الوسائل للنهوض بالتصنيع ٠ (٦)

ثانيا ـ التصنيع والتحضر :

يهتم دارسو التصنيع بموضوع التصنيع والتحضر كظاهرتين تاريخيتين هامتين ارتبطا منذ القدم ارتباطا وثيقا بعضهما ببعض ٠

ويفرق (بيترسون W. Peterson) فى كتابه السكان Population بين (الحضرية Urbanism) التى هى ثقافة المدن اسلوب حياة سكانها ، وبين عملية (التحضر Urbanization) التى عن طريقها تتكون المدن وتتشكل وتأخذ وضعها وسيادتها الحضارية والثقافية والقومية ٠ (٧)

والحضرية غالبا ما تفسر من وجهة النظر الاجتماعية بمفهومين ، أولهما مفهوم التنظيم الاجتماعى الذى يرى ان الحضرية قد ادت الى ظهور صور جديدة من التنظيم الاجتماعى نتيجة للتحول فى انشطة المجتمع المختلفة ، فقد أثرت الحضرية على كثير من الظواهر التقليدية الخاصة بتنظيم الزواج وحجم الاسرة ومكانة المرأة ، كذلك كان تأثيرها فيما يتعلق بانتشار العلاقات الثانوية بين الافراد وضعف الروابط القرابية وبانتشار الوظائف المختلفة المتباينة فى المجتمع الحضرى ٠

وثانيهما تفسير الحضرية بالمعنى السيكولوجى الذى يرى انها تعبيرا عن نمو وتطور الشخصية الانسانية واثر ذلك فى توجيه أنشطة المجتمع المختلفة ، وان الحياة الحضرية قد ارتبطت بانتشار الظواهر المرضية السلوكية ـ مما يدعو الى ضرورة وجود ضوابط اجتماعية تحفظ توازن المجتمع ٠ (٨)

وترجع أهمية العلاقة بين التصنيع والتحضر الى ان سيادة وسيطرة المدن قد لا تكون ممكنة دون الاستخدام الواسع للتصنيع والتكنولوجيا لان النمو الحضرى لا يرتبط بالتصنيع فى البلاد غير المصنعة ، وتشير عمليات التقدم الصناعى الحالى فى معظم بلاد العالم الثالث الى ارتباط النمو الحضرى بزيادة عدد المصانع فى هذه البلاد (٩) ، وبحيث يمكن القول بأن كل مجتمع مصنع بدرجة عالية هو أيضا متحضر بدرجة عالية ٠

واليوم وقد انتشر التصنيع فى العالم الحديث ، فان نسبة كبيرة من سكان العالم يقضون جزءا اكبر من حياتهم فى المدينة ، فتشير الاحصائيات الحديثة ان نسبة السكان الذين يعيشون فى مناطق العاصمة فى الولايات المتحدة الامريكية قد ازدادت من أقل من الثلث فى عام ١٩٠٠ الى ما يقرب من الثلثين فى عام ١٩٦٠ ، وانه اعتبارا من عام ١٩٦٠ بلغ عدد السكان الحضريين ٧٠٪ من مجموع سكان الولايات المتحدة الامريكية ٠

كذلك تشير الاحصاءات الى ان سكان العالم فى عام ١٩٦٠ كان به مدينتان فقط هما نيويورك وطوكيو يزيد عدد سكان كل منهما عن (١٠) مليون نسمة ، سبعة مدن اخرى هى لندن وباريس ابوينس ايرس وشنغهاى ولوس انجلوس وموسكو وشيكاغو بكل منهما سكان بين (٥ ، ١٠) مليون نسمة ، واثنتا عشر مدينة أو عاصمة اخرى وهى : كالكتا ـ بومباى وفيلادليفيا ولينينجراد وديترويت والقاهرة وريودى جانيرو وتيانستن وسان باولو وأوزاكا والمكسيك بهما سكان فيما بين (٣ـ٥) مليون نسمة ٠

وتؤكد الاحصائيات ان النسبة الكبيرة لهذه المدن كانت مدنا وعواصم صناعية ★

وطبقا لعرض سينمائى للامم المتحدة عن السكان فى عام ١٩٨٠ ، فانه يتوقع أن ينمو سكان الريف بما يزيد عن (٣٠) مليون نسمة بينما ينمو سكان الحضر قرابة (٣٤٠) مليون نسمة ٠ (١٠)

★ أجرى قسم السكان بالامم المتحدة مسحا مفصلا عن احصاءات السكان الحضريين ، وقد تبين ان من بين الثلاثة والخمسين دولة التى شملها الفحص الاتى :

١ ـ عدد ٢ دولة هما كوستاريكا وتايلاند لم يقوما بتقسيم السكان الى حضرى وريفى ٠

٢ ـ عدد كبير من الدول قامت بتصنيف الاماكن على أنها حضرية طبقا لوصفها ومكانتها السياسية والادارية ٠

٣ ـ بعض الدول اعتبرت الاماكن التى بها حجم معين للسكان من (٢٠٠٠) بالنسبة للنمسا الى (٢٠٫٠٠٠) بالنسبة لهولندا أماكن حضرية ٠

٤ ـ هناك بعض الدول التى عرفت الحضرى بالنسبة للمجموع الكلى للسكان كان الحجم الادنى يتراوح بين ٢٥٠ فى الدانمرك الى ٢٥٫٠٠٠ فى المكسيك ٠

وتعد أكثر الاسباب لتكدس كثـــير من الافراد فى المدينة الى نشـــوء ما يعرف بنظام المصنع Factory System والتغيرات فى التكنولوجيـــا وظاهرة التخصص وتقسيم العمل والتدرج الذى يرمز اليه هذا النظام ، ومما سيأتى ذكره فى سياق هذه الدراسة ، كما ان المدينة فى ظل نظـــام التصنيع تعد كالمجتمع – فهى مفهوم يصـــعب استيعابه حيث تشـــير الى صناعة كثيرة بل ومتنوعة ومعقدة ٠

ويجدر بنا فى ضوء ما سبق ان نتناول أهم السمات الاجتماعيـــة والاقتصادية والثقافية لمدن المجتمعات الصناعية ، وأهم انواع الترابط وتأثير المدينة على أنواع العلاقات الاجتماعية وذلك ضرورى لفهم عمليـــات التغير الاجتماعى ٠

وقد تعرض العالمان (هارولد ولينســـكى وتشارلز ليبو
Harold Wilenskey & Charles Lebeaux
فى كتابهما (المجتمع الصـــناعى والرفاهيـــة الاجتماعية)
Industrial Society and Social Welfare
لاهم هذه السمات وتناولا بالتحليل والتفسير أهم انواع الترابطات والتأثيرات للحرية الصناعية على العلاقات الاجتماعية ٠ (١١)
وبالنسبة للمدينة فانه ينظر اليها على أنها :

أ – مهـــرجان Feast :

ويعنى هذا ان المدينة تعد مكانا للابتكار والافكار والازياء والفنون ، بالاضافة الى انها تعد مركزا للاستهلاك الفاخر والبهجة ٠

ب – بؤرة أو كخلية للفســاد A Den of Iniquity :

بمعنى ان المدينة مكان يزخر بالرذيلة والجريمة ويسود فيها الفســاد الســـياسى ٠

ج – منبع للخـــدمة Fountain Head of Service :

أى ان مستوى الخدمات الصحية والتعليم والعلوم والرعاية والثـروة تبلغ فى المدينـــة ٠

د – كمركز للوحـــدة A Centre of Loneliness :

هذا يشير الى ان الفرد فى المدينة يتحرر من الشخصية ويصبح وحيدا ومنعزلا عن اخواته من الناس ٠

ويرى (ولينسكى وليبو) ان المدينة تجمع كل هذه الاشياء وهى تشبه فى ذلك ظاهرة التصـــنيع والتحضر ٠

وفيما يتعلق بحجم وكثافة المدينة الصناعية وتأثير ذلك على العـلاقات الاجتماعية فاننا نجـــد :

أ ـ العلاقات الثانوية تنتشر : فتحيل العلاقات الاجتماعية الى ان تصبح نفعية سطحية وعابرة ، والصلات الاولية تفسح المجـال لعلاقات ثانوية غير شخصـــــية ٠

وفى المدينة هناك اتصال بالغرباء لان الحراك الكبير يستلزم دائمـــا صلات كثيرة ، الافراد فى المدينة يميلون الى ان يلتقوا على أســـاس نفعى ولكنه فى نفس الوقت مترشد ، فنحن نجد ان الفرد فى المدينة يرى الاخرين كوسيلة لغايات غير شخصية والسبب فى ذلك هو سيادة (اقتصـــاد المال Money Economy) حيث لكل شخص ، بل ولكل شىء ثمنـــا وبتعبير اخر ، فان العالم الحضرى تحكمه الرباط المالى Money Nexus وتديره الساعة ، وكل شىء فيه يحسب على أساس التكلفة الزمنية ٠

ب ـ التسامح الاجتماعى ينتشر : والمقصود بالتسامح اللامبالاة والتى تعد شيئا ضروريا ، فنحن نرى السكان المتنوعين فىالمدينة الصناعية لهم علاقات وصلات متنوعة ، ونتيجة لذلك نجد الاختلافات المتطرعة شائعة ونواحى القرابة عادية ، ويصبح ساكن المدينة غير مكترث لهذه الفروق بل انه لا يدهشـــه أى شىء من هـــذا ٠

وقد ابدت احدى الدراسات الامريكية الحديثة هذه الفكرة ، حيث تبين انه أقل المناطق تحضرا وهى مناطق الجنوب كانت هى الاقل تسامحا تجـــاه عدم الاستقامة السياسية والدينية ، وحتى داخل مناطق الجنوب ، فقد كانت العاصمة أكثر تسامحا مما فى المدن الصغيرة والمناطق الريفية ٠

ج ـ سيادة الرقابة الثانوية : تقدم المدينة للفرد عالمين اجتماعيين : أولهما ـ العالم المتقارب ماديا ، والمتباعد اجتماعيا ٠

وثانيهما ـ عالم الاسرة والاصدقاء والمعارف ، وهذا من شأنه ان يعطى للفرد مأوا مزدوجا فيصبح بامكانه ان يحرر نفسه من الرقابة الصـــــارمة للجماعة الاولية الوثيقة الصلة ـ حتى انه يستطيع ان يهرب الى بحر منالغرباء وهذا ما يعرف باللاشخصية الشـــهيرة للمدن ٠ ونتيجة لان الفرد يستطيع ان يهرب الى حيث لا ضوابط أولية ، فان المدينة تلجأ الى ما يعرف بالضـوابط

الثانوية ، ولهذا نجد ان الضبط القانونى المشروع والقائم على القواعد الصريحة وعلى اجهزة من المتخصصين فى عمليات الضبط والرقابة فالشرطة والمخبرين والمفتشين وضباط الاصلاح تصبح أكثر ظهورا فى المدينة فى حين تقل التقاليد والعرف ٠

د ـ تضاعف جماعات المصلحة الخاصة والمؤسسات الاختيارية :

تسهل المدينة وسائل الاتصال بين الناس ـ وهذا ـ من شأنه ان يساعد على تنمية المؤسسات الاختيارية فى المدينة الصناعية ٠ وبجانب هذا فانه تتعدد فى المدينة جماعات المصلحة الخاصة ، فان اصحاب الاهتمامات الخاصة غالبا ما يجدوا اشخاصا من نفس وطبيعة الاهتمام ٠

وتشير احصاءات المناطق المدنية فى الولايات المتحدة الى ان التنظيمات الرئيسية بها حوالى (٢٠) مليون ويوجد ما بين (٧٠ـ٨٠) الف نقابة محلية بها ما يزيد عن (١٥) مليون عضوا ـ وهناك (١٠٠) الف منظمة نسائية مختلفة وحوالى (٤٠٠) غرفة تجارية ٠

كذلك فقد وجد فى منطقة ديترويت ان ما يقرب من ٣/٢ السكان البالغين فى عام ١٩٥٣ كانت لهم عضوية رسمية وينتمون الى مؤسسات غير الكنيسة ، وهذا ما عبر عنه (روبرت بارك Robert Park) ، (ان ما ينتمى اليه الفرد يشكل معظم مستقبل حياته) ٠

وأخيرا فاننا نجد ان الحياة الاجتماعية فى المدينة الصناعية تصبح مجزأة ، وهناك انعزال للفرد ، ورغم ان الاتصالات تكون كثيرة ودائمة والحراك السكنى والاجتماعى عاليا والمنافسة حادة وقوية ، فان الفرد مع ذلك غالبا ما تجده منطويا على نفسه مضطرا لاتخاذ قرارات وخطط لحياته ومستقبله ٠ وهو أيضا ينعزل عنه عادات الجماعة المحبة وينصب اهتمامه على عالم متغير ومتعد يقف فيه الفرد بمفرده ويحسب لمستقبله مع اعتبار بسيط لمعايير المجتمع ومفاهيمه فى ضوء تفسيرات وسائل الاعلام المختلفة ، وهى وسائل ليس بامكانه ان يسيطر عليها ولا ان يختبرها أو يراقبها ٠

كما ان المنظمات الجماهيرية الكبيرة للمدينة والممثلة فى الاحزاب السياسية والمؤسسات الاختيارية والتى يسيطر عليها الموظفون تساعد بدورها على فقدان الفرد للاحساس بالمشاركة ٠

وبهذا التصور كما يرى (ولينسكى ولبيو) فان مجموعات كبيرة ومتنوعة من السكان تأتى الى اسلوب جديد من الحياة ، وان التحضر يعنى

ومما لا شك فيه ان التكنولوجيا الحديثة تقدم للسوق خدمات وسلعا لضوابط الجماعة الاولية مع الاهمية المتزايدة للقواعد الرسمية (١٢) ٠

ثالثا - تأثيرات التصنيع واتجاهاته :

يتناول هذا الجزء ويصف أهم التأثيرات والاتجاهات الناتجة عن اتساع التصنيع وانفتاحه ، وكيفية تشكيل هذه الاتجاهات ومدى تأثيرها على الحياة الاجتماعية بوجه عام ، ذلك لان الصناعة تعمل فى بيئة مجتمعية ولا علاقات وصلات قوية بتلك البيئة ، وان تأثيرها يمارس ليس فقط داخل المنظمات الصناعية بل وأيضا خارجها ٠

ويمكن ابراز هذه التأثيرات والاتجاهات فى الاتى :

١ - التخصص وتقسيم العمل :

يعتمد النظام الصناعى اعتمادا كليا على الموارد البشرية المتخصصة التى لا غنى عنها لعمليات التصنيع ، ويعد خلق قوة عمل متخصصة ذات كفاءة عالية من العناصر الاستراتيجية الهامة ، حيث يتطلب النظام الصناعى مدى واسع من المهارات والكفاءات المهنية الموزعة بشكل منظم شامل على قوة العمل بأكمله ، أى انه يعتمد اعتمادا كليا على التخصص وقانون تقسيم العمل ٠

ويعنى مفهوم تقسيم العمل ، تقسيم العملية الانتاجية أو المهنة الى اجزاء يتخصص فى كل جزء منها أحد الاشخاص أو مجموعة من الاشخاص يعملون مستقلين عن الاخرين (١٣) ٠

ولقد ارتبط مفهوم تقسيم العمل لدى علماء الاقتصاد وبزيادة الانتاجية فى حين ان علماء الاجتماع قد نظروا اليه كظاهرة اجتماعية - فلقد استخدم العلامة (دوركيم Durkhum) مفهوم تقسيم العمل للاشارة الى التباين فى وظائف الافراد واعتبره كعامل من عوامل التضامن الاجتماعى فى المجتمعات - فلكل فرد من أفراد المجتمع وظيفة ودور معين يحدد مكانته فى الحياة الاجتماعية ٠

وتتعدد أهمية مبدأ التخصص وتقسيم العمل فى امور كثيرة أهمها :

١ - زيارة مهارة وكفاءة العامل نتيجة لاقلال ما يسند اليه من اعمال ٠
٢ - توفير الوقت اللازم نتيجة لارتباط العمل بأعمالهم ذات التخصص ، وعدم انتقالهم الى اعمال اخرى تستلزم مزيدا من الوقت والجهد والتكاليف ٠

٣ - يؤدى هذا النظام الى الارتقاء بالعمال العاديين حيث يتم احلالهم محل العمال المهرة وما يترتب على ذلك من توفير الاجور والمرتبـــات وزيادة الكفاية الانتاجية ٠

٤ - واخيرا تبرز أهمية مبدأ التخصص وتقسيم العمل فيما يتطلبه من تفرغ المتخصصين والفنيين لجزئيات الاعمال الصناعية المعقدة ٠

وتجدر الاشارة فى هذا المجـال الى علاقة التخصص وتقســـيم العمل بالتصنيع والتغير التكنولوجى وكذلك بالكفاية الانتاجية ، فقد أوضـــح العديد من الدراسات ارتباط تقسيم العمل بحجم الانتاج والكفاية الانتاجية ، كذلك أوضحت ان هناك علاقة مباشرة بين درجة التحضر وتقسيم العمل ، وان الانتاج يختلف باختلاف الدول تبعـا لدرجة تقسيم العمل وان الكفايةالانتاجية ترتبط كذلك بدرجة تقسيم العمل فى بعض الصناعات اكثر من غيرها (١٤)٠

هذا وقد سجلت الدراسات بالنسبة لانواع الصناعات التى يعمل فيها الافراد النتائج الاتية :

- ان التصنيع المتقدم يقوم بوجه عام بنقـــــل الفائض الكافى خارج الصناعات الاولية التى تقوم باستخراج المواد الاولية الى الصناعات الثانوية والتى تقوم بتحويل المواد الخام الى سلع ٠

- فى المراحل المتقدمة ، فان التصـــــنيع سوف ينقل الافراد خارج الصناعات الاولية الثانوية الى نوع اخــر من الصناعات هى الصناعات الثالثة، وهى التى تتوقف بدرجة كبيرة على التعليم وصـلات العميـــل مثل خدمات الاصلاحات العامة والادارة العامة والترقية ٠

وبصفة عامة فان تقدم التصنيع قد أتى بالاتى :

أ) تخصص شامل Over all Specialization وهذا يتطلبمهارات جديدة واشكالا تؤدى الى رفع مستوى المكانة للمركز المهنى المتوسط ٠

ب) انتقال كلى من العمل اليدوى الى العمل الذهنى ومن الاســـــهام المباشر فى الانتاج الجسمى نحو الخدمات المهنية (١٥) ٠

٢ - النمو فى مجال التنظيم : The growth in the scale of organization

يعد النمو فى مجـال التنظيم احد التـأثيرات الحديثة للصناعة ، وذلك على أساس ما يعرف بسيادة التنظيم فى كافة مجالات الحياة ومنها مجـــال الصناعة والعمـل ٠

وترجع اهمية التنظيم الكبير والرسمى الى كونه ضرورة من ضرورات تنسيق جهود الاعداد البشرية الكبيرة من المتخصصين ، نظرا لاعتماد كل منهم على الاخر · فالتنظيمات الكبيرة ذات الافراد المتخصصين تعد من ميزات المجتمعات الصناعية ، كما ان التخصص وتقسيم العمل السابق الاشارة اليه يجعل من التنظيم الكبير أمرا ضروريا ومستحسنا · وغالبا ما تكلف التطورات العلمية الحديثة مبالغ كبيرة ولكن التنظيمات الكبيرة يمكن ان تجزى عن ذلك وتكون سببا فى الربح ·

ومما لا شك فيه ان التكنولوجيا الحديثة تقدم للسوق خدمات وسلعا كثيرة ، الا أن الامر يتطلب مجالات متعددة لتوزيع المنتجات على اعداد المستهلكين الكبيرة ، هذا وقد كانت الاماكن الصغيرة للعمل فى سنوات التصنيع الاولى هى الاماكن السائدة ، وفى النصف الاول من القرن التاسع عشر نجد ان المشاريع المتوسطة كانت تستخدم أقل من عشرة اشخاص ·

وتشير التقديرات لعام ١٩٤٨ بان ما يقرب من ٧٥٪ من جميع العاملين فى التصنيع كانوا مستخدمين فى شركات بها (١٠٠) شخص أو اكثر — وبمقارنة الارقام للصناعات غير المنتاجية ، فان أماكن العمل الكبيرة فى المرافق الكبيرة كانت تستخدم نفس النسبة تقريبا من مجموع المستخدمين — هذا وستظل الخدمات والتجارة والتمويل هى المعاقل لصاحب المشروعات الصغيرة · وبرغم ذلك فان التنظيم الكبير سوف يصبح أكثر اهمية ذلك لان سيادة الشركات الكبيرة هو فى حد ذاته ليس فى نسبة مجموع العاملين فقط ولكن فى عمليات السيطرة المالية وعمليات القيادة وعلاقات العمل ·

هذا وستختفى تدريجيا الورش والاعمال الصغيرة وسيكون الصمود للتكتلات الضخمة التى هى بمثابة التطور الحتمى لحركة التصنيع الحديثة · كذلك فان التنظيمات الكبيرة والصغيرة لها شكلها المتميز وهى متدرجة وتقوم على تقسيم العمل وتنسيقه بين الافراد عن طريق السلطة الرسمية (١٦) ·

٣ ـ التكنولوجيا الحديثة : The New Technology

وفيما يتعلق بهذا التأثير والاتجاه ، فانه يسير جنبا الى جنيب مع التأثيرات والاتجاهات السابقة الخاصة بالتخصص وتقسيم العمل واهمية أماكن العمل الكبيرة ·

فقد قامت الثورة الصناعية للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر على اشكال وتطبيقات جديدة للقوة ـ استبدال البخار والكهرباء بالماء والبشر

الولايات المتحدة وفى انجلترا والمانيا ، وذلك كنتيجة للتصنيع الواسع الذى تشهده هذه البلاد ــ كذلك أوضحت البيانات الخاصة بالدخل القومى الاجمالى، ان هناك جزءا كبيرا منه فى سبيله الى الاسر المتوسطة (١٨) .

٥ ـ التصنيع وشخصـــية الفرد :

امتد تأثير التصنيع على شخصية الفرد ويبدو ذلك واضحا فى نواحى تفكيره وسلوكه وعواطفه وتصرفاته . فقد اكسب التصنيع الفرد احساســا خاصا بالمسئولية وجدية فى العمل وتقديرا كبــيرا لعنصر الوقت وانضباطا ونظاما فى مكان العمل ، وعلى حد تعبير كلارك كير Clark Keer فان منطق التصنيع يتطلب العمل المضنى الشــاق وسرعة فى العمل ، وان الصناعة تتطلب خلقا وايديولوجية تحفز وتقود الفرد فى مكان العمل . ولن يكفى الاشراف الصارم والادارة المتشددة ، بل هناك المســئولية الشخصية التى تعمل على تحقيق مستويات الكم والكيف سواء بين العمال أو المشرفين .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فان مكانة الفرد ووضعه الاجتماعى فى المجتمع اصبحت تتحدد لا عن طريق مكانة اسرته ووضعها ، بل عــن طريق حصيلته وثقافته وخبرته ومايؤديه من عمل نافع ــ وهذا ما يكسب الفــرد شعورا قويا بذاته ويجعله محل تقدير واحترام سواء بين مجتمعه الخــاص أو مجتمعه العـــام .

والحيوانات ، ولكن ثمة شكلا جديدا للقوة وكهرباء الذرة سيكون لها تأثيرها المختلف عن القوى الكهربائية ٠

ولما كانت الالية ـ قد تسمى بالثورة الصناعية الثانية ـ اذ انها تنقل وظيفة التحكم والرقابة من البشر الى الاجهزة الالية ، فان لها ثلاثة تطورات هامة يمكن ان تشملها وهى :

أ ـ التكامل : وتعنى ربط العمليات الصناعية المفضلة فى انتاج مستمر ، وغالبا ما يستخدم هذا فى الصناعات المعدنية والالات الاوتوماتيكية٠

ب ـ استخدام اجهزة الخدمات بلا حاجة الى رقابة البشر والافراد ٠

ج ـ تكنولوجيا الالات الحاسبة Computer Technology
وهو استخدام الاجهزة الحاسبية العامة والخاصة وهى القادرة على التسجيل وحفظ المعلومات المعقدة و وكذلك يمكن استخدامها فى اعمال المصارف وشركات التأمين والاجور والاعمال الروتينية والتكرارية ، ومن الممكن ان تعمل هذه الاساليب الثلاثة فى مكان واحد ٠

وتسير هذه التغيرات بسرعة فى بعض الصناعات ولكنها قد لا توجد فى كثير من الصناعات الاخرى ٠

وعلى ذلك فالالية سوف تواجه الانتشار وستجعل من الصناعة اكثر حراكا (١٧) ٠

٤ ـ التأثير على حجم وتوزيع الدخل :

تؤدى التغيرات فى عمليتى التنظيم الفنى والاجتماعى الى زيادةفى الاقتصاد كما يؤدى التقدم التكنولوجى المستمر والتغيرات فى مجال التخصص وحجم التنظيم الى زيادة سريعة فى مستويات المعيشة ومساواة فى توزيع الدخل ٠

وتشير الاحصاءات الخاصة بموضوع حجم وتوزيع الدخل فى بعض الدول الاوروبية وأمريكا الى بعض المؤشرات الهامة منها ازدياد فى الدخل القومى بلغ (٩) أضعاف ما كان عليه فى حين أن زيادة عدد السكان بلغت (٣) أضعاف فقط ٠

والمستخلص لذلك ان جميع الطبقات قد استفادت من هذه المكاسب فى عملية زيادة الدخل القومى وتوزيعه ٠ وان هناك توزيعا نسبيا فى

خاتمـــة :

بعد هذا العرض لموضوع التصـنيع ومؤثراته واتجاهاته كمعيـــار للتنمية الاجتماعية ـ فقد يكون من الاهمية بمكان توضيح ان الاتجـــاه نحو التصنيع ليس سهلا بسيطا يتم بمقتضاه التحول من نشـاط الزراعـة الى نشاط الصناعة ، وانما هو تغـيير شامل فى اسلوب حياة الافراد وانـواع العلاقات بينهم وهو أيضا تعديل فى النظم الاجتماعية والاقتصادية المختلفة بحيم تتلاءم مع ما يتطلبه التصنيع وبحيث يتفـادى المجتمع ـ كما ذهب بذلك علماء الاجتماع ـ وجود فجوة اجتماعية نتيجـة انتقاله من شـكل اجتماعى الى شكل اجتماعى صناعى ، وبحيث تحقق خطط التنمية الاجتماعية الاستعابة المرتبطة بالتصنيع اهدافها وغاياتها ٠

كذلك فانه ليس من الضرورى ان تؤدى حـركات التصنيع فى البلدان النامية اليوم الى نفس النتائج السلبية والاثار الاجتماعية التى حدثت وصاحبت الثورة الصناعية الصناعية وعمليات التصنيع فى الماضى ، بل الامر يستلزم توجيه عمليات التصنيع فى البلدان النامية الوجهة العلمية السليمة ، والتى تختلف عما اتخذتها حركات التصنيع فى الصف الاول من القرن العشرين ٠

ونعرض فيما يلى أهم الوسـائل التى يمكن بمقتضاها جعل سياسات التصنيع وانفتاحه عصرية دائما بتقدم اجتماعى واقتصادى وتحقيقا لحيـــاة افضل لافراد المجتمع :

١ ـ الاعداد والتدريب لقوة العمل الصناعية :

فالمجتمعات الصناعية تعد مجتمعات ديناميكية حركية على الدوام نتيجة لاعتمادها على العلم والتكنولوجيا اللذان يولـدان تغيرات سريعة وواســـعة فى طرق اساليب الانتاج والمنتجات التى بدورها تخلق تغيرات فى مستوى مهارات ومهن قوة العمل الصناعية ٠

لذلك يتطلب التصنيع تدريبا واعدادا مستمرا لقوة العمل على اختلاف مستوياتها الفنية والمهنية ، بل ويتطلب الامر اعـادة التدريب لهذه القـــوة ودراسة المهارات المتاحة التى تتطلبها العمليات الصناعية الجديدة وتحصـــيل المعارف العلمية والتكنولوجيا اللازمة لفهم هذا التطور فى مجال الصـــناعة ، مع تنمية القدرة على الابتـكار والاهتمام باعداد خطط التدريب العلميـــة والعملية واقرار سياسة سليمة للحوافز التى تســاعد على نجاح التدريب

والوصول به الى افضل المستويات والاستفادة من الخبراء المختصين واصحاب الاختراعات العلمية الحديثة ٠

هذا ومن المفيد ان نشير الى ان الاستفادة من اعداد وتدريب قوة العمل الصناعية التى تم تدريبها واعدادها هو وضعها فى تخصصاتها وطبقا لاستعداد الافراد وقدراتهم ـ فقد لاحظ علماء النفس الصناعى ـ ان الافراد يؤدون عملهم بطريقة اكفأ وفى حالة من الرضا حين يكون عملهم متناسب مع تخصصاتهم وقدراتهم ، لذلك يجب تجنيب وضع الافراد فى أعمال ووظائف تتطلب قدرات وخصائص تزيد أو تقل عن قدراتهم وتخصصاتهم ٠

٢ ـ تنمية المناطق المتخلفة والتخفيف عن المناطق المزدحمة :

ان انتشار الصناعة ووزيعها على مختلف المناطق وعدم تركزها فى المدن الصناعية الكبرى ـ يساعد على تنمية وتطوير المناطق المتخلفة ويساهم فى حل مشكلاتها والارتقاء بمستوى أفرادها الاجتماعى والاقتصادى والثقافى ٠ كما انه يخفف من المشاكل الاجتماعية الكثيرة التى تتعرض لها المناطق المزدحمة ويحد من سوء الحالة الصحية وانتشار الامراض وكثرة الحوادث وعدم توفر الخدمات العامة والاجتماعية وعدم تلبيتها لحاجات الافراد ٠ وبهذا تعمل الصناعة على النهوض والتقدم لجميع أفراد المجتمع ٠

٣ ـ زيادة نسبة الاستثمار والادخار :

يعتمد تطور التصنيع اعتمادا كبيرا على زيادة نسبة الادخار والاستثمار وتتطلب زيادة هذه النسبة وجود مخططات تهدف الى جذب رؤوس الاموال واستثمارها فى المشروعات الصناعية مما يؤدى الى زيادة نسبة الادخار التى تستثمر بدورها فى المشروعات الانتاجية وزيادة حجم الصناعة ٠ وهنا يكون التصنيع وسيلة لتحسين الدخل القومى من جهة وزيادة حصيلة النقد الاجنبى من التصدير من جهة اخرى ٠ فقد بين تحليل لهيئة الامم المتحدة عن حصيلة النقد الاجنبى من عمليات التصدير لعدد (١٨) مشروعا للدول النامية خلال الفترة من ١٩٠١ الى ١٩٥١ ٢٣٪ ٠ هذا بالاضافة الى زيادة الاستقرار الذى يتيح بيع المنتجات على أسس تنافسية فى اسواق التصدير الخارجى ٠

٤ ـ الرعاية الاجتماعية للاسرة :

تعد العناية بالاسرة وتوافر انماط الرعاية الاجتماعية المختلفة لها من أهم التدابير التى تتخذ للتحكم فى مؤثرات التصنيع واتجاهاته المختلفة

ويزيد من مساهمة التصنيع فى الارتفاع بمستوى الاسرة اقتصاديا واجتماعيا ونفسيا · لذلك فان الامر يتطلب رؤية الخدمات الاجتماعية فى عدة اشغال ليساعد ذلك على الاستقرار الاسرى ولتأخذ الاسرة مكانها الوظيفى فى مجتمع المستقبل يعنصر هام فى البناء الاجتماعى · هنا لابد ان نشير الى اهمية انشاء مكاتب للتوجيه الاسرى التى تعنى بتقديم المعرفة والتوجيه بدراسة حالات الاسر التى تتعرض للمشاكل أو لاضطرابات العلاقات الاجتماعية وتفكك الجو العائلى – وتقديم المساعدات والتوجيهات سواء الوقائية منها أم العلاجية – كما تهتم بدراسة احوال تنظيم الاسرة والبرامج المعتلقة بحجم الاسرة ورعاية المرأة العاملة اثناء الحمل وبعد الوضع مع الاهتمام كذلك بالتوسع فى انشاء دور الحضانة وتزويدها بالاخصائيين والمشرفين اللازمين وتدعيم وسائل الخدمات التى تقدم لها – حماية للنشء وتوفيرا للاستقرار الاسرى ·

٥ – الاهتمام بتطور وارتقاء التشريعات الاجتماعية والعمالية :

يرتبط موضوع العمل والعمال بالصناعة والانتاج – ولقد اكدت البحوث الاقتصادية ان الدخل القومى لاى بلد من البلاد ما هو الا نتيجة لعمل أفرادها وجهودهم ، وان ما يتجمع فى كل بلد من سلعة وخدمات ان هو الا نتيجة حتمية لذلك ·

ومن هنا يظهر بوضوح أهمية تطوير التشريعات والقوانين الاجتماعية والعمالية وارتقائها من آن لاخر على نحو يواجه متطلبات تطور التصنيع ·

فلابد ان تتجه روح التشريعات العمالية الى توسيع رقعة الخدمات والتأمينات الاجتماعية ورسم سياسة واقعية ومرنة للعلاقات الصناعية واتاحة فرص التشاور على مبادىء واسس سليمة بين العمال واصحاب الاعمال بما يحقق للطبقة العامة الكفاية الانتاجية ويحقق للمجتمع استقراره وتوازنه الاجتماعى (١٩) ·

انتهى

محمد فائق عبد الحميد

المراجع :

1. J. Julius Gould & William Kolb, A Dictionary of Social Sciences, Tavistok Publications, Englewood, 1964, P. 328.
2. Clark Keer et al., Industrialism and Industrial Men, London Heinemenn, 1962, P. 34.
3. Daniel Bell, The Coming of Post Industrial Society, N.Y. 1973, P. 113.

٤ ـ عبد المغنى سعيد ، السمات والاهداف الاجتماعية للتخطيط الاقتصادى ـ المؤسسة الثقافية العمالية ـ القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٤٨ .

5. Eugène Schneider, Industrial Sociology, MacGrow-Hill Book Company, N.Y. 1957. P. 2.
6. Murray D. Bryce. Industrial Development, MacGrow-Hill Company Inc., Tokyo, 1960, PP. 6 - 9.
7. William Peterson, Population, London, The MacMillan Company, second edition, 1969, P. 532.
8. Lewis Wirth. On Cities and Social Life, University of Chicago Press, 1964, PP. 77-82.

٩ ـ عبد المنعم شوقى ، مجتمع المدينة ، الاجتماع الحضرى ـ القاهرة ـ مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٦ ، ص ٢٠ .

10. William Peterson, Population, Op. Cit., PP. 455, 456.
11. Harold Wilensky & Charles Lebeaux, Industrial Society and Social eWlfare, A Free Press, N.Y. 1965, PP. 115 - 132.
12. Ibid., P. 132.
13. Julius Gould & William Kolb. A Dictionary of Social Sciences., Op. Cit. P. 206.
14. American Sociological Review, Vol. 27, 1962.
15. Harold Weleinsky & Charles Lebeaux, Industrial Society and Social Welfare, Op. Cit., PP. 90 - 94.
16. Ibid., PP. 95 - 97.
17. Ibid., PP. 97 - 100.
18. Ibid., 101 - 102.

١٩ـ عبد المغنى سعيد : السمات والاهداف الاجتماعية للتخطيط الاقتصادى ، مرجع سابق ، ص ٢ ٤: ٤٣ .

ثــانيــــا ..

فى البحوث الاجتماعية الميدانية

الإنسان العربى
وعلم الإجتماع الحضرى

د. أحمد النكلاوى

أستاذ مساعد - آداب جامعة القاهرة

مدخــــل :

يتشكل أى عمل علمى من موضوعيتين : موضوعيةالهدف ، وموضوعية الطريقة ، منهما يأتلف الخلق العلمى واليهما يسعى الجهـــد الموضـــوعى الجاد • واذا كانت موضوعية الهدف تقاس بمدى قربه أو بعـــده من الواقع الفعلى فان موضوعية الطريقة انما تقاس بمدى توفر كل من وضوح الرؤية والدقة معا • ويتبلور النجاح والفشل فى البذل العلمى فى محاولة تحقيق هذه المقاييس وتجسيدها واقعا تأتلف حوله المواقف وتتوحد •

واذا كان تحويل هذه المقاييس الى تجسيد واقعى تأتلف حوله المواقف فى البحث الطبيعى ممكنا ومحققا لدرجة تقارب الاطلاق ، فان ما ينبغى توكيده ـ دون اخفاء أو موأربة ـ هو ان تحقيق هـــذه المقاييس فى ميدان البحث الاجتماعى لم يزل فى طور المحـــاولة للاقتراب من هذا الائتلاف وان تحقق بدرجة محدودة فى بعض القضايا التى تجلت فيها المعالجة الرياضية على وجه الخصوص •

واذا كانت هناك ضمانات تكفل للبحث فى الانســـان القـــدرة على بلوغ مرحلة الائتلاف حول قضاياه الحيـــوية العامة ، فان منظور التـــكامل والبعد عن التشيعات الضيقة للاتجاهات خير ضمان يدعو اليه علم الاجتماع المعاصر ، ويستند منظور التكامل الى دعائم ثلاثة :

أولا : الاخذ بتعددية المتغيرات وتداخلها •

ثانيا : تحقيق درجة من التوازن النسبى بين هذه المتغيرات •

ثالثا : وضوح البعد الكمى والكيفى فى المعالجة ليتوفر هدفا الوضـــــوح والدقة فى العمـــل •

فى ضوء هذا المنظور تأتى هذه الدراســـة لتتناول الانسان فى واقعه الاجتماعى العربى لا على نحو تشخيصى ، انما كأســـهام فى التعرف على المدخل والطريق اليه مطبقين فى ذلك الرؤية السسيولوجية كما تتجلى فى احدى نظريات علم الاجتماع الحضرى المسيطرة ، ومستفيدين فى نفس الوقت من روافد ما يمكن تسميته باسم علم اجتماع العـــالم العربى وعلم اجتمـــاع التنمية لما يتضمنه كل منهما من تراث ان ارتبط فلا يرتبط الا به •

ويتكون هيكل هذه الدراسة من مجموعة من العناصر تسهم في بنائها المنطقي المتعاقب في تحقيق الغاية النهائية منها • وتتبلور هذه العناصر على النحو التالي :

العنصر الاول : ويناقش الانسان ككائن حضارى •

العنصر الثانى : يتناول التصور السسيولوجى للانسان ونظرية الحضرية •

العنصر الثالث : يركز على الانسان العربى ومشخصاته الاساسية من خلال محاولة ميدانية اجريت على عينة من شباب الجامعات المغربية•

أما العنصر الرابع فيبرز فيه الموقف فى هذه الدراسة •

وفيما يلى استعراض هذه العناصر كل على حدة :

أولا ـ الانسان ككائن حضارى :

اذا كان الانسان فى تاريخه الطويل لم يعرف اجماعا على قضية من القضايا التى طرحها منذ ان وجد على سطح هذا الكوكب حتى اليوم ، فان قضية واحدة استطاع ان يجمع عليها فقط هى قضية صنعه الحضارى• فقد عبر الانسان عن ابداعه بخلقه الحضارى ، كما جعل فى نفس الوقت من خلقه الحضارى خير برهان على ابداعه البشرى • ومن ثم عرف تاريخ الانسان بأنه سجال خاصة بالعقل الذى يميزه عن سائر المخلوقات الاخرى ولقد جاء فى محكم الآيات : (لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم) (١) •

ويكاد يجمع علماء التاريخ البشرى على ان عمر الانسان يكاد يكون هو عمر هذا الكوكب الذى يعيش عليه أو يكاد (٢) • عمر يشخصه الصراع والخلق الحضارى • ورغم ذلك فقد توقف التاريخ أمام الانسان فى حقبات عديدة وقفة اجلال أمام الرواد والعظماء من الرجال الذين غيروا وجه تاريخ البشرية فظلت اثارهم تتردد بين جنباته حتى اليوم ، حتى لقد قيل ان جدران التاريخ لم تعد سوى بصماته التى خلفها ورائه (٣) •

---

١ ـ سورة التين ـ آية (٤) •

٢ ـ جوردن تشايلد ـ ماذا حدث فى التاريخ ترجمة جورج حداد ـ الشركة العربية للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٥٦ صفحة (ى) •

٣ ـ ولاس بروكوى : عندما دخلوا التاريخ (مترجم) دار الثقافة بيروت ١٩٥٨ ـ ص ١٣ •

وقد حاول البعض ان يسبر غور عظمة الانسان الحضارية فذهب فريق الى القول ان ما اسبغ على البشر عظمتهم الخاصة هو بحثهم عن حقيقة أنفسهم وعن علاقتهم بالكون ويضاف الى ذلك ما قد قاموا به من محاولات لابراز صور الحقيقة في اشكال تسر عقل الناظر اليها وحواسه (١) ٠

ولقد بلور فريق آخر ومن بينهم انجلز ما ذهب اليه هذا الفريق وعبر عنه فى كلمة موجزة هى الانتاج الذى يتميز به الانسان عن الحيوان مما جعله يتفوق على الطبيعة بكلما فيها ٠ واذا كان لنا ان نتوقف أمام الانتاج فاننا نريد ان نؤكد ان الانسان لو كان قد توقف عند حد انتاج الاشياء فحسب لما استطاع ان يسير على الدرب الطويل البطىء المؤدى بنا الى الترقى من مستوى الانسان الى مستوى الانسانية أى مستوى صنع الحضارى (٢) ٠

هذا وقد اتجه فريق ثالث الى التأكيد على البعد الجماعى للانسان واعتبر البعد الحضارى هو الوجه الاخر للانسان ٠ فالانسان انتصر على غيره من الكائنات لانه لا يوجد انسان فرد بل انسان جماعى حضارى يظهر من خلاله الانسان الفرد فى الظروف المواتية (٣) ٠

بناء على ما تقدم يعد الانسان هو الحضارة والحضارة هى الانسان :

تشتمل على كل مقدراته واعماله وكل منتجاته التنظيمية وايديولوجياته وأفكاره الغيبية وابداعه الفنى ، لهذا لا يوجد مجتمع بشرى بدون حضارة مهما كانت درجة بدائيته ٠ وقد جعل هذا المعنى توما الاكوينى (يرى الانسان الحضارى على انه عقل ويد ، والمعروف ان وظيفة العقل التفكير ووظيفة اليد الفعل أو العمل وبالتفكير والعمل تكونت له معرفة مباشرة عرفت بأنها الحضارة) (٤) ٠

---

١ ـ جون تيف ـ الاسس الثقافية للحضارة الصناعية ترجمة محمود زايد دار الثقافية ببيروت ١٩٦٢ ـ ص ٦٧ ٠

٢ ـ زكريا ابراهيم ـ مشكلات فلسفية ـ مشكلة الحياة ـ مكتبة مصر ـ القاهرة ـ الطبعة الاولى ١٩٧١ ـ صفحات ١٤ ، ١٨ ٠

٣ ـ محمود رياض (الانسان دراسة فى النوع والحضارة) ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٧٢ ص ٤ ٠

٤ ـ عز الدين اسماعيل ـ الفن والانسان ـ دار القلم ـ بيروت ١٩٧٤ ـ ص ١٥ ، ١٦ ٠

لهذه المتغيرات جاء الانسان محورا للفلسفات المعاصرة جميعها ، ولقد تجلى ذلك مثلا كارل ماركس ، ودون الخوض فيما لكارل ماركس أو ماعليه فاتنا لو نفذنا الى صميم تفكيره لوجدناه بحثا مستفيضا ونظرية متكاملة تتناول دراسة العلاقة بين فاعلية الانسان واثاره فثمة علاقة مزدوجة بين الانسان وما ينشأ عنه من أعمال : انه يخلق ذاته فى هذه الاعمال ٠ والانسان قبل كل شىء فى النظرية الماركسية كائن ذو حاجة والحاجة هى علاقة معقدة تربط الانسان بالطبيعة عن طريق العمل ، ولا يعتبر الانسان اجتماعيا الا عندما يستشعر البشر مجتمعين الحاجة الى العقل الفعال (١) ٠

واذا كان كارل ماركس قد اكد على انه من المستحيل تصور الانسان خارج نطاق شبكة كبيرة مضروبة من العلاقات الاجتماعية فلا بد من ادراك ان الانسان فيما ينشئه من علاقات انما يقع كما يؤكد رجال الفلسفة بين ماض وحاضر ومستقبل معا ، لهذا يتواجد القلق والصراع كما لا كيفا وعلى الكم تتوقف درجة الحدة وبروز المشكلة (٢) ٠

واذا كان القلق والصراع علامة من علامات الاعتلال النفسى عند علماء النفس فانه من المؤكد اليوم ان القلق ليس مظهرا من مظاهر هذا العصر فحسب ٠ فالحياة الانسانية لم تنقطع عن الانفعال الا فى فترات ركدت فيها الحياة وهى فترات غفى فيها الزمان فلم يسر ولم ينطلق ٠ لهذا كان القلق هو المحرك القوى فى حياة الانسانية وفى أجمل أيامها ٠ وازهى عصورها (٣)٠

العنصر الثانى ـ التصور السسيولوجى للانسان :

وغنى عن البيان ان الاتجاهات التى مجدت الانسان ووقفت أمامه مشيدة ومعظمة من شأنه وجدت أمامها اتجاهات أخرى مناهضة لها تأخذ من نتاج عظمته وابداعه لتدينه وتصوره على انه كائن خلق الظلم فى رداء اطلق عليه المدنية أو الحضارة ٠ ولعل ابلغ تعبير اادان الانسان فى وجوده الحضارى

---

١ ـ هنرى لوفيفر ـ ماركس وعلم الاجتماع ـ ترجمة بدر الدين قاسم الرفاعى ـ وزارة الثقافة دمشق ١٩٧١ ـ ص ٩ـ١٠ ، ٢١ ، ٤١ـ٤٤ ٠

٢ ـ زكريا ابراهيم ـ مشكلة الانسان ـ مكتبة مصر ـ القاهرة ـ غير مبين سنة الطبع ـ ص ١٦ ٠

٣ ـ عبد الكريم غلاب (نبضات فكر) مكتبة الوحدة العربية (الدار البيضاء ـ الطبعة الاولى ١٩٦١ ص ٥٤ ٠

ما قاله جان جاك روسو (ان أول انسان وضع يده على قطعة من الارض وقال ان هذه الارض ملكى هو أول من خلق الظلم والاثام للانسانية) ٠

ولقد كان التراث الذى خلفه الانسان وراءه ليتحدث عنه هو الوعاء الذى أخذ منه الدارسون مادتهم عنه - وأهم ما يمكن استنباطه من التراث الزاخر عن الانسان ان التصورات قد اختلفت بصدده : فعلى حين ان اصحاب النزعة الانسانية يؤكدون تفرد الانسان وتنوعه وتغيره الدائم نجد ان انصار التحليل النفسى لا يؤكدون على الطبيعة المتغيرة للانسان ويسلمون بأن هناك موجهات اساسية للسلوك تمنح الانسان أولوية على المجتمع ٠ أما هوبز فانه يرى على نقيض ما يرى (فرويد) ان الدوافع الاجتماعية هى التى تحكم سلوك الانسان، فالانسان يسعى الى تحقيق الامان لنفسه ولجماعته ومن اجل ذلك يحاول جمع المال وامتلاك مقاليد القوة والسيطرة ٠

ومهما كان من أمر ذلك الاختلاف التصورى للانسان فان هذه الاتجاهات يمكن ان تمثل اساسا يتسنى ان نحدد فى ضوئه التصورات السسيولوجية الشائعة عن الانسان ٠ ويقوم التصور السسيولوجى الشائع من خلال النظرة الى الانسان بوصفه مخلوقا يخضع لعملية التنشئة الاجتماعية التى تتحول بمقتضاها غرائزه الحيوانية لتتطابق مع طبيعة الحياة فى مجتمع انسانى ٠

ومن الجلى ان هذا التصور يقوم على ثلاثة أبعاد اساسية :

البعد الاول : ويتعلق بالطبيعة الاساسية للانسان ٠ ويميل علماء الاجتماع الى وصف هذه الطبيعة بطريقة حيادية ، هى ليست خيرة تماما وليست شريرة تماما انها تتضمن فى داخلها احتمالات التطور والنمو وان هذه الاحتمالات تتوقف على طبيعة الفترة الزمنية ونوعية المجتمع الذى يعيش فيه الانسان ٠

البعد الثانى : ويتعلق بالتنشئة الاجتماعية للانسان ٠ وبمقتضى التنشئة الاجتماعية يكتسب الفرد الثقافة ويستوعب قيم المجتمع واهدافه - وهنا يؤكد التصور السسيولوجى على ان الطبيعة الداخلية للانسان تتصف بطابق اخلاقى ، وان الانسان يميل بشكل أو بآخر الى قبول متطلبات المجتمع ويسعى الى تحقيقها ٠

البعد الثالث : ويتعلق بالطبيعة الخارجية للانسان ٠ فالعلاقات التى يقيمها الانسان مع الاخرين تعكس بوضوح ميله الاجتماعى ، ولو تأملنا شبكة العلاقات الاجتماعية التى يدخل فيها الانسان ، لاحظنا أنه يستجيب للضغوط

الخارجية التى تدفعه مرة أخرى الى ان يتصرف ويسلك فى ضـــوء المعايير والقواعد السائدة فى المجتمع خلال فترة زمنية معينة .

من هذه الابعاد تنبثق أهم نتائج التصور السيولوجى لدى علماء الاجتماع فى صوره اتجاه واضـــح مؤداه : ان تغيير الناس يجب ان يبدأ أولا بتغيير الظروف الاجتماعية المحيطة بهم لا العكس (١) .

واذا كان هذا الاتجاه يعكس جوهر الفـكر الاجتماعى الاشتراكى على وجه الخصوص حيث الانسان فى اطار هذا الفـكر يمثل واقعا تاريخيـــا متحركا ومتطورا ومتبدلا وهو فى كل ذلك خاضع للمحتـــوى الاجتمـاعى التاريخى القائم فى فترة تاريخية ما (٢) ، فان النظرية فى علم الاجتمـــاع الحضرى وبخاصة نظرية الحضرية كنمط للحياة Urbanism As a way of life عند لويس ويرث ، فضلا عن كونها تستند الى ابعـاد التصور السسيولوجى السابق للانسان فانها ترسم منهجية فى النظرة الى الانسان وتدعو الى فهم محتواه الاجتماعى وتغييره ليتمكن من ان ينفض عن نفســـه تبعات التقليدية الباليـــة (٣) .

وقد التزم لويس ويرث فى اطار بسطه لنظريته عن الحضرية من المنظور السسيولوجى بالاطر التكوينية فى النظرية السسيولوجية بصورة عامة وهذا ما اكسب نظريته قبولا وانتشارا فى ميدان الفكر والبحث الحضرى المعاصر وجعلها من ناحية اخرى نظرية قابلة للتبنى والتطبيق من ناحية اخرى وتتمثل هذه الاطر فى :

أولا ـ امكان اخضاع الحقائق موضوع النظرية للملاحظة والتحقيق الامبريقى .
ثانيا : ان توضح ما هو نسبى وغير نسبى داخل النسق الفكرى فى بنـاء النظـــرية .

---

١ ـ اليكس انكلر ـ مقدمة فى علم الاجتماع ترجمة محمد الجوهرى واخرون ـ دار المعارف القاهرة ـ ١٩٧٥ ـ ص ١٠٠ ـ ١٠٣ .

٢ ـ طيب تيزينى ـ حول مشكلات الثورة والثقافة فى العالم الثالث ـ الوطن العربى نموذجا ـ دار دمشق للطباعة والنشر ـ ١٩٧٣ ص ٣٧١ .

٣ ـ هربرت ماركوز ـ الانسان ذو البعد الواحد ـ ترجمة جورج طرابيشى ـ دار الاداب بيروت ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٣ ـ ص ٦ .

ثالثا ـ امكان الكشف أو التوصل الى الترابط القائم بين الحقائق وبعضها ببعض ·

رابعا ـ تحديد الانعكاسات التحليلية للحقائق والكشف عنها (١) ·

أقام ويرث نظريته على أساس نقد المداخل السكانية والبيئية التى يعتبرها كثير من الباحثين الاطر الاساسية لقياس الحضرية ، ومن ثم كانت هذه الاطر تتعامل مع الانسان بوصفه حجما ونشاطا ماديا بيئيا فحسب دون ان تضع فى اعتبارها محتواه الاجتماعى الذى يجسده التصور السسيولوجى للانسان والذى سبق عرضه ·

وتتلخص النظرية التى يقيمها لويس ويرث فى مجموعة القضايا التالية :

أولا ـ ان الحضرية ليست مجرد حجم السكان أو كثافتهم أو الانشطة المادية والتكنولوجية التى ينطبع بها المكان ، ذلك لان الاثار التى تضفيها المدن على الحياة الاجتماعية للانسان اكبر وأشد من الدرجة التى يمكن ان يخلقها حجم السكان أو كثافتهم ·

ثانيا ـ ان المدن وهى نبت طبيعى لعمليات من النمو والتطور ، فان الاثار التى تمارسها فى طبع نمط حياة الانسان لا يمكنها ان تمحو نهائيا نمط الحياة القديم الذى عرفته الترابطات البشرية ·

ثالثا : ترتيبا على ذلك فان حياتنا الاجتماعية رغم حضريتها ، ليست حضرية صرفة اذ هى لم تزل تحمل بصمات المجتمع التقليدى بدرجة من الدرجات

رابعا ـ ان المدينة والقرية يعدان قطبان تتأرجح بينهما سائر المجالات البشرية بدرجة أو بأخرى · ومن ثم فالحضرية الخالصة قول مبالغ فيه كما ان الريفية الخالصة يمكن ان تكون قولا مبالغا فيه كذلك ·

خامسا ـ ان الحضرية لا تعبر عنها تلك الحركة السكانية المتمثلة فى عمليات النزوح البشرى من المناطق الريفية الى المراكز الحضرية بفعل ما تتمتع به هذه المراكز من قدرة على الجذب والتأثير ، بقدر ما تتمثل فى القدرة على تشرب نمط الحياة القائم وتمثله فى الاتجاهات والسلوك والمواقف ـ ويتوقف ذلك بالطبع على قدرة المهاجر على التكيف والامتصاص الحضارى ·

---

1. J.E. Goldhorpe — An Introduction to Sociology, Cambridge University Press, 1974 PP. 41 & 65 56.

سادسا – ان الحضرية هى طريقة أو اسلوب فى الحياة يعكسه واقع البناء والتنظيم الاجتماعى القائم .

سابعا – يتولد هذا الضرب من البناء والتنظيم الاجتماعى الحضارى من الانعكاسات التداخلية لمتغيرات ثلاث هى : حجم السكان ، درجة كثافتهم ، تجانسهم الاجتماعى والثقافى .

ثامنا : يتسم البناء والتنظيم الاجتماعى المتولد من انعكاسات هذه المتغيرات بعدد من السمات التى تميز نموذجه عن نموذج البناء والتنظيم الاجتماعى للمجتمعات التقليدية وأهم هذه السمات :

أ – سيطرة العلاقات والاتصالات الثانوية وحلولها محل العلاقات والاتصالات الاولية .

ب – فتور الروابط القرابية .

جـ – ضيق حجم الاسرة وتقلص كثير من الوظائف التى كانت تؤديها .

د – ضعف علاقات الجوار وتحللها .

هـ – ضمور الاساس التقليدى للتضامن الاجتماعى .

تاسعا – ان رصد سمات الحضرية كنمط للحياة وما يمكن ان يترتب عليها من نتائج فرعية يتعين تحقيقه فى ضوء الاطر التكوينية العامة للنظرية السسيولوجية والبحث الامبريقى .

عاشرا – ان الحضرية كأسلوب مميز للحياة يمكن تناولها امبريقيا من متطورات ثلاث متداخلة :

أ – كبناء فيزيقى يتضمن ابعادا سكانية وعمرانية وتكنولوجية .

ب – كنسق من التنظيم الاجتماعى يتضمن بناء اجتماعيا مميزا وعددا من الانساق الاجتماعية ونمط معين من العلاقات الاجتماعية .

جـ – كمجموعة من الاتجاهات والافكار تشترك فى خلق نمطية من السلوك الجمعى الخاضع لاليات خاصة من الضبط الاجتماعى(١) .

يتبين من محاور هذه النظرية ان المدخل للانسان يجدر ان يكون مدخلا تشريحيا لنمط الحياة القائم داخل البناء الاجتماعى . واذا كان مصطلح البناء

---

1. Louis Wirth "Urbanism As a Way of Life" In Richard Sennett Appleton Century crofts 1969 PP. 143 — 160.

الاجتماعى لم يحظ تعريفه حتى الان بدرجة كبيرة من الدقة فى بعض الكتابات السسيولوجية فان ذلك لا يقعدنا عن أن نأخذ ولو بتعريف اجرائى له هو ان مفهوم البناء يشير الى مجموعة من الجماعات والعمليات الاجتماعية التى تترابط فيما بينها بفعل شبكة كاملة من العلاقات الاجتماعية (١) ٠

ويعد مدخل العلاقات الاجتماعية ونمط الحياة فى دراسة البناء الاجتماعى من المداخل الاكثر ملاءمة من الوجهة المنهجية عند دراسة الانسان العربى فى اطار ابنية مجتمعاته حيث لم تزل تسيطر عليه قيم وروابط العصبية القبلية فى الوقت الذى عرف فيه المراكز الحضرية منذ تاريخ يسبق معرفة الانسان الاوروبى لها ، وعاصر تبدلات وتحولات عديدة اسهمت فيها قوى عديدة بعضها كانت داخلية والاخرى كانت خارجة عن مجتمعاتها (٢) ٠

واستنادا الى هذا المدخل يمكن توكيد بعض الابعاد الحيوية التالية :

أولا ـ ان السلوك الفردى وبناء البيئة الاجتماعية لا يعدان شيئين يستقل احدهما عن الاخر ، بل يعتبران مترابطان ٠ فالكائنات البشرية تحيا على شكل اجزاء من المنظمات الاجتماعية ويتكون نسق سلوكها بفعل الادوار التى تقوم بها فى هذه المنظمات وبفعل الضوابط التى ترتبط بتقاليد ثقافية راسخة ولهذا كان لابد لاى تفسير لقطاع معين من السلوك الانسانى ان يأخذ بعين الاعتبار بناء الحالة التى يحدث فيها هذا السلوك والعمليات المختلفة التى تؤثر فيها فتبدلها وتغيرها (٣) ٠

ثانيا ـ يتحقق التكيف للانسان المتعرض للحضرية بأربعة ابعاد ، التكيف الفيزيقى ، التكيف الاقتصادى ، التكيف الاجتماعى ، التكيف الثقافى حيث يجد

---

1. Harold E. Nottridge — The sociology of urban living (Routledge) Kegan Paul Ltd. London 1972 PP. 40 — 42.

2. A.L. Elpstein — "Urban and Social Change in Africa" in Ensyclopeadia of Social Anthropology Vol, 8 No. 4 1967. P. 275.

٣ ـ هيو ٠ ج ـ اتكن ـ دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية ٠٠ ترجمة محمود زايد ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٦٣ ص ١٠٤ ٠

الانسان نفسه واقعا تحت تأثير عدد كبير من الدوافع والقيم والايديولوجيات (١) ٠

ثالثا ـ ان الحضرية ليست هى التقدم الاقتصادى والتكنولوجى فحسب، انما هى وقبل ذلك تتجلى فى العلم الذى حقق هذا التقدم وفى الاتجاهات العلمانية ومناهضة التقليدية والارتباط والانفتاح والتحول الطبقى الاجتماعى (٢)

رابعا ـ تنعكس المشكلات الناجمة عن الحضرية فى سلوك الانسان وحياته وفى قدرته على الاداء الوظيفى والقيام بأدواره الاجتماعية على النحو المطلوب (٣) ٠

العنصر الثالث ـ الانسان العربى ، محاولة ميدانية :

اذا كانت المنهجية العلمية يعدها العلماء ضربا من المسئولية التى تفرض ربط الذاتية بموضوعيات ، فان هذه المسئولية تبدو اكثر الحاحا عند دراسة الانسان العربى ٠ ولقد استشعر علماء الاجتماع العرب مسئوليتهم تلك حين قرروا ان على علم الاجتماع فى العالم العربى ان ينهض بعبء مسئوليتين مزدوجتين فى آن واحد هما :

المسئولية الاولى : اعادة بناء وصياغة المفاهيم الناشئة عن المعرفة السسيولوجية التى تهم المجتمعات العربية والتى اتسمت بتحيز عربى أو بأيديولجية شعوبية ٠

المسئولية الثانية : نقد التراث الذى وضعته المجتمعات المختلفة عن المجتمعات العربية وتحليله ونقده (١) ٠

---

1. Janet Abu-Lughood — "Migrant-Adjustment of City Life". The Egyptian Case" in the Ajs Vol. LXVII No. 1 1961 P 22.
2. William — J — Goode — The Family — Prentice Hall of India Newdelhi (1966 PP. 101 — 105.
3. David M. Heer — Society and Population Prentice Hall of India — Newdelhi 1969 P. 21.
4. Abd Elkebir Khatibi — "Sociology of the Arab World" No. 1 — Conference on the state of the social sciences in the Middle East Alexandria, July 1 — 18 1974 P. 1.

ويعكس الانسان فى المجتمعات العربية فى تقديرى قضية ومشكلة تتعلق بمسألة التنمية : أما المشكلةفهى ترتبط بالفلسفة والمدخل لهذه القضية. واذا كان لنا ان نقول شيئا عن هذين البعدين للانسان فى المجتمعات العربية فيجب الا يتم ذلك فى غيبة من تأصيل لجوهر ذلك الانسان ، اذ هذه عتبة منهجية هامة ، فقد أبدع الانسان العربى فى العصر الوسيط اعجازا دينيا وعلميا معا ، وهذا جورج سارتون كبير مؤرخى العلم يذكرنا بالمعجزة العلمية الوسطوية العربية بقوله : (ان بوسع المؤرخ أن يتحدث عن معجزة الثقافة العربية كما يتحدث عن معجزة الثقافة اليونانية متصورا معنى واحدا للمعجزة فى الحالتين . ان الاشياء التى حدثت كانت خارقة الى درجة تجعل وصفها وصفا عقلانيا متعذرا) (١) .

وعليه فان قضية التنمية تعد بالنسبة للانسان فى المجتمعات العربية مطلبا اخلاقيا اجتماعيا اقتصاديا اذ هى اداة يمكن من خلالها للانسان أن يواجه عوامل تخلفه . واذا كان مفهوم التنمية قد فرضه التفاوت الاقتصادى والاجتماعى الشديد الذى يشهده العالم المعاصر ، بين دول حققت قدرا ملحوظا من التقدم الاقتصادى والتغير الثقافى ، واخرى لا تزال تبحث عن ذاتيتها ومكانها فى هذا العالم ، فقد بذلت محاولات عديدة لتحديد ابعاده ، وان كانت هذه المحاولات قد ذهبت الى انه الاستغلال الرشيد للموارد بهدف اقامة مجتمع حديث (٢) . ومن ثم يتضمن مفهوم التنميةتحقيق الحضرية المتمثلة فى تطبيق التكنولوجيا والتساند الاجتماعى الواسع النطاق والتعليم والحراك الاجتماعى فضلا عن التوحدات مع الكيان القومى للدولة .

فى ضوء هذا التصور لمفهوم التنمية كسياسة وعملية تقوم بالانسان وللانسان تنبثق أهميته بالنسبة للانسان فى المجتمعات العربية كمفهوم يقوم على اعتبار ان التنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية وجهان متصلان متفاعلان لامر واحد هو تحقيق التقدم . ومن ثم كان الفصل بين المتطور الاقتصادى والمتطور الاجتماعى فى هذه العملية من المسائل التى تتعارض مع

---

١ ـ حسن صعب ـ الانسان العربى وتحدى الثورة العلمية التكنولوجية ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٧٣ .

٢ ـ محمد الجوهرى وآخرون ـ دراسات فى التنمية الاجتماعية ـ دار المعارف القاهرة ـ الطبعة الثانية ١٩٧٤ ، صفحات ١٣ـ١٤ .

٣ ـ محمد الجوهرى واخرون : صفحات ١٣ـ١٤ .

المنهجية العلمية التكاملية من ناحية ، كما لا يحتملها الواقع القائم فى المجتمعات العربية من ناحية اخرى (٢) ٠

ووفقا لذلك تأتى فلسفة التنمية بالنسبة للانسان العربى متبلورة فى العودة بالانماء الى حيث يجب ان يبدأ الانسان ٠ وهى انطلاق بالانماء الى حيث يجب ان ينتهى الانسان ٠ واذا كانت قيمة هذه العودة تستشير حماس الانسانيين فان الجديد فيها هو انها تعلمه انه لا جدوى من الرأسمال أو الصناعة أو التكنولوجيا ما لم يتوفر الرأسمال الاول وهو الانسان القادر على الافادة منها (٣) ٠

ومن الجلى ان الطريق الاول لانماء الانسان هو تنشئته الاجتماعية أو تربيته وأيا كان ما يمكن ان يشير اليه هذا المفهوم فهو يحمل فى المحل الاول فكرة التغيير القيمى أى التغيير الاجتماعى والثقافى بأعتباره الارضية الاساسية لاى انطلاقة تنموية اقتصادية اجتماعية ٠ وقد أوضح العلماء دور التغيير القيمى فى التقدم الانمائى اذ يرون انه يعد الان الموضوع المفضل لدى الباحثين فى الانماء من ادم سميث الى كارل ماركس الى مردال ، وهم الباحثون الذين حملتهم نزعتهم الانسانية على تجاوز البحث فى قوانين النمو الاقتصادى الى البحث فى قوانين النمو الانسانى ، وعليه فان تحقيق التقدم فى الدول النامية ينبغى أن يهز نفس الانسان بداخلها هزا كليا (١)٠

ومن ثم كانت التنشئة الاجتماعية الحضرية أو التربية هى أقوى العوامل المؤدية الى الرقى البشرى وأشدها أثرا ٠ ولئن كانت الوسائل السياسية والاقتصادية أدوات حقيقية للتقدم ، فلا مفر من العودة الى الحقيقة الانسانية الباقية على مر الزمان وهى ان الانسان بامكاناته وحدوده هو مصدر كل تقدم فلابد اذن من معالجة العلة فى صميمها وذلك بترقية الانسان عقلا وعاطفة وروحا ٠ فكلما ارتقى الانسان فى سلم الحضارة ازدادت حاجته الى التربية وخرجت هذه الحاجة عن حد الكماليات الى حد الضروريات (٢) ٠

---

٢ ـ ر٠ك ريدى المجتمع العربى فى مرحلة التغيير ٠ تقديم وتعريب أحمد عبد العزيز النجار ـ دار الفكر ـ القاهرة ، الطبعة الاولى ١٩٧٠ صفحة٣

٣ ـ حسن صعب ـ مرجع سابق صفحة ١٢١ ٠

١ ـ المرجع السابق ـ صفحة ١٥٢ ٠

٢ ـ جورج شهلا ، عبد السميع جويلى ـ الوعى التربوى ومستقبل البلاد العربية ـ مكتبة رأس بيروت الطبعة الثانية ١٩٦٢ صفحات ٤ ، ١٥ ٠

يتبلور مما تقدم أهمية الكشف عن بناء نمط الحياة الاجتماعية الثقافية للانسان العربى بكل ما يستند اليه من قيم اجتماعية وثقافية ، وما يكشف به عن ذاته من نماذج للعقل والتصـــور والسلوك طالما كان الهدف هو الانتقال من النمط التقليدى فى الحياة الى نمط المجتمع الدينامى الذى تعد الحضرية طابعه الاساسى ، أى بمعنى ادق الانتقال الى حالـة التحديات التى تختلف فى مضمونها عن فكرة التقدم التى سادت القرن التاسع عشر (٣) ٠

وقد قدم دانيال ليرنر دراسته عن تحديث الشرق الاوســط تشخيصـــا لمؤشرات التحديث لم تزل تلقى قبولا كبيرا وفى هذا الصدد يقول :

(يبدو ان هناك اتفاقا كبيرا على أن من بين الخصائص البارزة للتحديث :

١ ـ وضوح درجة من الاكتفاء الذاتى فى عملية النمو الاقتصـــادى أى درجة من من آلتوازن بين الانتاج والاستهلاك على أقل تقدير ٠

٢ ـ وضوح درجة من الاسهام الجمعى فى المســائل السياسية أى درجة من التمثيل الديمقراطى فى عملية تعريف واختيار البدائل السياسية ٠

٣ ـ انتشار العلمانية والمعايير العقلية فى الثقافة ٠

٤ ـ وضع الحراك فى المجتمع على أساس انه حرية فيزيقية واجتماعية شخصـــــية ٠

٥ ـ تحول مصاحب لكل ذلك فى نموذج الشخصـــــية بحيث يجعل الافراد يعملون على نمو فعال فى اطار النسق الاجتماعى ، أى قيام شخصـــــية محورها الكفاح من اجل تحقيق الحاجات الذاتية وتحقيق حاجات الاخرين واستشعار التعاطف والتشارك (١) ٠

ومن الجلى ان هذه المشخصات تجسد فى مجموعها بناء الحضرية المتكاملة وهى التى دعى اليها لويس ويرث ـ كما قدمنا ـ الى أهمية اخذها كمدخـــل للتعرف على الانسان وتحديد درجة أو مدى قربه منها وبعده عن التقليدية ٠

وغنى عن البيان ان تحقيق التنمية كعملية للانماء الحضرى مستندة الى فلسفة الانسان فى المجتمعات العربية تتطلب ان نقف على أهم مشخصـــاته التى تقف عقبة أو مشكلة أمام التنمية من ناحية ، بل والتى يتعـين كشـفها

---

٣ ـ محمد الجوهرى واخرون مرجع سابق ـ صفحة ١٤ ٠

1. Guy E — Swanson — Social Change — Scott — Poresman and Co. 1971 PP. 141 & 142.

لتأتى خطط التنمية وموجهاتها وأدواتها مهيأة للتعامل معها بالازاحة والتخفيف من درجة بروزها أو سيطرتها ٠

واذا كان هناك من خلاف حول تحديد هذا الضرب من المشخصات فان مرجعه هو التباين بين الباحثين من حيث سلم مناضلتهم لبعض من الشخصات على الاخرى تحكمهم فى ذلك ميولهم واتجاهاتهم المسيطرة عليهم ، وعليه يمكن ان نحاول بدورنا الكشف عن الطابع والنمط العام للشخصية الاجتماعية للانسان العربى المتولدة عن مشكلاته وتحدياته التى خبرها خلال تاريخه الطويل داخل وضعياته المجتمعية الخاصة ٠

واقيم هذه المشخصات فى اطار تصورات تمثلها من الواقع المجتمعى للانسان العربى الذى اعيش فيه بصفتى مواطنا وباحثا من جهة ، ومن خلال نتائج بعض البحوث من الامبريقية الاجتماعية وان كانت ضئيلة ـ التى اجريت على الانسان العربى من جهة اخرى ٠ وعليه يمكن صياغة تصورى فى صورة فرضية اخضعتها لمحاولة امبريقية محدودة اجريتها على مائتى طالب وطالبة بكلية الاداب بجامعة محمد بن عبدالله بفاس بالمغرب ٠

وقد التزامت الدراسة الميدانية ببعض الاعتبارات والاجراءات المنهجية هى :

أولا ـ مجتمع الدراسة هو شباب وشابات الجامعة من كلية الاداب ٠ ولقد قام اختيار هذا على أساس ان هذا المجتمع ان أظهر صدق فرضيتى فان ذلك يكون اساسا يمكن ان يعمم عليه صدق فرضيتى بالنسبة للفئات الاخرى التى لم تصل الى المستوى الثقافى والتعليمى لطالب الجامعة ٠

ثانيا ـ روعى أن يكون مجتمع الدراسة ممثلا لمستويات اجتماعية واقتصادية متباينة ٠ ولقد تحقق ذلك خاصة وان الطلاب الذين اجريت عليهم المحاولة يمثلون درجة من التباين العشوائى الامر الذى أمكن بواسطته البعد عن التحيز ٠

ثالثا ـ صيغ الفرض الذى قامت عليه المحاولة الامبريقية على النحو التالى :

(يمكن ان يظهر نمط حياة الانسان المعاصر فى المجتمعات العربية درجة من التناقض والهامشية تتجلى فى بعض المؤشرات المقترنة بالرؤية الاجتماعية الحضرية للحياة ٠

رابعا ـ تم حصر المؤشرات الفرضية فى هذه الدراسة فى :

أ ـ الدقة فى التوقيت ٠

ب ـ الانفتاح الثقافى الاجتماعى ٠

خامسا ـ جرى جمع البيانات من خلال طريقة المقابلة المقننة بصحيفة البحث حيث احتوت الصحيفة على ست اسئلة فقط حوت المؤشرات السابقة ٠ وقد روعى فى هذه الصحيفة التركيز وعدم الاطالة والدقة فى التعبيروالمصطلحات الدارجة ، كما روعى فى المقابلة بعدئذ تهيئة البحوث واعداد المناخ الملائم له للادلاء بالبيانات ٠

وقد كشفت جداول التفريغ اليدوى الذى اجرى بصائحف البحث ان الفرض قد تحقق صدقه الى حد بعيد بالنسبة لمتغيرات بعض المؤشرات كما خف الصدق بالنسبة لمتغيرات اخرى ٠ وفيما يلى بيان متغيرات المؤشرات ذات الصدق العالى ومتغيرات المؤشرات ذات الصدق البسيط ليتسنى فى ضوئها طرح الموقف فى هذه الدراسة :

اولا ـ المؤشرات ذات الصدق العالى :

يتجلى الصدق العالى والذى يؤكد صدق الفرضية التى قامت عليها هذه الدراسة فى عدد من المؤشرات وأهمها مؤشر الوقت ومعايشة الزمن الاجتماعى ثم مؤشر الدقة فى التوقيت ، ففيما يتصل بالمؤشر الاول الخاص بالوقت وتجسده الدراسة الميدانية فى بعد الاحتفاظ أو الاهتمام بالاحتفاظ بمفكرة يومية أو بمعنى أدق جدول ينظم فيه الانسان مواعيده ومقابلاته وخطة سيره اليومى ، حيث قد تبين بالنسبة لهذا المؤشر ان ٨٠٪ من أفراد عينة مجتمع الدراسة هم الذين لا يكترثون بمثل هذه القيمة الاجتماعية فى حياتهم اليومية ٠ ومن الجلى ان هذه النسبة لا تحتاج الى مزيد من التفسير أو التعليق نظرا لبروزها الكمى ، كذلك الحال فيما يتصل بمؤشر احترام المواعيد حيث ان ٤٤ر٥٪ لايكترثون بدورهم بقيمة الدقة فى التوقيت ومن ثم يفقد الزمن الاجتماعى لديهم اعتباره واهميته ٠ ويتأكد مؤشر الصدق العالى بوضوح من المتغير الخاص بزيارة المتاحف والمناطق الاثرية ، وهى قيمة تعكس ضربا من الوعى الاجتماعى الحضارى بدورها ، اذ تبين ان ٢٠ر٥٪ من مجموع أفراد العينة لم يقوموا اطلاقا بزيارة أى منطقة اثرية أو متحف من المتاحف ٠ ويبلغ هذا المؤشر ذروته اذا ما اضيفت اليه تسبة من زاروا هذه المناطق من اكثر من سنة وهى تبلغ ١٥٪ ، ذلك لان الفاصل الزمنى العريض من ناحيةوعدم الاحتكاك النهائى من ناحية اخرى يشكلان ضربا من ضروب

اللاحضرية من خلال منظورها الثقافى السلوكى ، وهو المنظور الذى تؤكد عليه نظرته الحضرية عند لويس ويرش (انظر جدول رقم ٥ للدراسة) .

ويتأكد بعد التقليدية ، كذلك ، فى نسق الحياة ونمطه من المؤشر الخاص بمدى الاهتمام بالتعرف أو الارتباط بالماضى أو الحاضر اذ تبين النتائج تقاربا نسبيا بين الاطارين . ومما لا جدال فيه ان هذا التقارب النسبى انما يشير الى الاختلاط والتداخل فى نمط الحياة وهو ما يصنع الهامشية المؤدية الى ما يطلق عليه بحالات الاغتراب والابهام حيث يعجز الفرد عن ان يحدد لنفسه ذاتية متميزة وسط هذا العالم من التضارب والاختلاط . واذا كانت هذه السمة يراها البعض من السمات المميزة لمراحل التحول والانتقال فى التاريخ الحضارى للشعوب أى انها سمة عادية مصاحبة مظهرا طبيعيا من حياة هذه الشعوب (انظر الجدول السادس) .

واذا كانت الصلاة كقيمة دينية تفرض الاحترام لممارسيها تأتى فى المركز الرابع من حيث سلم التقدير والاحترام حيث نسبتها ٥ر٥٠٪ وان من وضعها فى المقام الاول لا تتعدى نسبتهم ٥ر١٨٪ فقط فان ذلك وان سار مع الافتراض العام بالربط بين الحضرية والاتجاه الدنيوى ، يؤكد ما يمكن ان نطلق عليه (المسخ الحضرى) وهى الحالة التى يبتعد فيها الانسان عن قيمه الاصيلة وتختلط عليه قيم الاشياء الحقة فيرتبط بغيرها التى ليست من طبيعته ، وهذه الحالة — فى تقديرى — من اخطر الحالات التى يتعرض لها النسق البنائى للمجتمعات العربية حيث يسعى (للتعريب) اكثر مما يسعى الى البحث عن تجديد ذاتيته العربية المتطورة .

ولعل ما يبرز خطورة وضع الصلاة فى المركز الرابع من حيث قيم الاحترام والتقدير ان يجىء مؤشر العادات والتقاليد بنسبة ٣٢٪ فقط . والامر شتان بين العادات والتقاليد البالية المتعلقة بالحجاب والسحر وزيارة الاضرحة والقبور وتفضيل الذكر على الانثى والتواكل والسلبية والبيروقراطية والمظهرية والحسب والنسب الى اخر ذلك من أمور وبين الصلاة كعبادة ورمز من رموز الولاء والطاعة للخالق العظيم . ذلك لان الحضرية فى البلدان الغربية لم تعن الانفصال عن الدين بل ان الكنيسة لتحترم والتردد على تأدية الطقوس الدينية يزاوله بانتظام الشباب والرجال والشيوخ على حد سواء ويندر ان توجد كنيسة خالية من الرواد المعتمدين فى أى وقت من أوقات . وعليه فان وضع الصلاة كمؤشر للاحترام فى المركز الرابع بنسبة ٥ر٥٠٪ بين قيم الشباب فى المجتمعات العربية لابد وان

له دلالة هامة ترتبط بأسباب عديدة من الضرورى كشفها والبحث عنها داخل الهيكل الاجتماعى الكلى ٠ (انظر الجدول الرابع) ٠

ثانيا ـ مؤشرات الصدق البسيط :

توضح الجداول رقم ٢ ، ٣ مؤشرات الصدق البسيط ٠ كما يتجلى ذلك أيضا فى مؤشرى انجاز الاشياء بسرعة واعطاء الحرية فى الاختيار للزواج التى يتضمنها الجدول الرابع ٠ فالجدول الثانى يوضح ان هناك درجة من التقارب النسبى بين نسبة من يحرصون على لقاء الافراد فى المواعيد المضروبة بينهم ومن لا يحرصون أو يكترثون بذلك ٥ر٥٥٪ ـ ٥ر٤٤٪ ورغم هذا التقارب فان الزيادة بين النسبتين أو حتى وقوفهما عند مستوى التعادل يعنى أن الحضرية كنسق من الحياة لم يزل فى طور الخروج من حالة الالتباس والاختلاط بقيم ومفاهيم مرحلة ما قبل الضرية الكاملة أو شبه الحضرية الكاملة ٠ ومعنى ذلك ان حالة شبه الحضرية الكاملة لم تنضج بعد (انظر الجدول الثانى) ٠

ويؤكد الجدول الثالث ما يمكن أن نسميه الديناميكية السريعة للحياة، وهى الديناميكية التى يعايشها انسان المدينة ويشعر بها نظرا لكثرة مشاغله وحدة الحاح مطالبها عليه ، الامر الذى يجعله فى دوامة متصلة من الانشغال والتفكير التى تساعد عليها كثرة روابطه وعلاقاته المتشعبة وازدياد اهتماماته واتساع نطاق تطلعاته وتبلغ درجة التباين فى هذا الجدول على نحو بارز حيث تصل ٧٥٪ من مجموع أفراد العينة يعايشون هذه الديناميكية و ٢٥٪ فقط يقرون استاتيكيتها ٠

أما فيما يتصل بقيم لسرعة فى انحاز الاشياء واتاحة الحرية فى الاختيار ٥ر٣٦٪) ٠ ومهما يكن من أمر هذه النسب بالنسبة لكل من هذين المؤشرين فأنهما يشيران الى ارتباط نمط الحياة ببعض متغيرات الحضرية (انظر الجدول رقم ٤) ٠

العنصر الرابع ـ موقف الدراسة :

من مجموع هذه المؤشرات ، ودون الخوض فى جزئياتها ، يمكن تقرير ـ بصورة عامة ان التناقض والهامشية لم تزلا من العلامات التى تطبع الانسان٠ ولا غرو ان ذلك يؤكد على أهمية انماء الانسان وهو وسيلة التقدم فى مجتمعاتنا ٠ ومما لا جدول فيه ان تحقيق التقدم لا يستقيم مع تناقض

وهامشية نمط حياة الانسان فى مجتمعاتنا العربية وهى مسائل لها انعكاساتها ومدلولاتها الخطيرة فى البناء الاجتماعى .

والتنمية كمدخل لابدال المحتوى الاجتماعى والثقافى للانسان لابد لها ان ترتبط بفلسفة الانماء الحضرى الذى يقوم على ترشـيد القيم والسلوك برزا فى المركز الاول (انجاز الاشياء ٤٣٪) والمركز الثانى (اختيار للزواج للزواج كمتغيرين حضريين يرتبطان ارتباطا عضويا بنسق الحياة الحضرى فقد والفعل ونقله عن طريق التنشـــئة الاجتماعية من مرحلة التقليـــدية الى مرحلة الحضرية أو التحديثية وهما لفظتان مترادفتان فى واقع الامر . وما يمـكن طرحه من تساؤل يمليه هذا الموقف ، هو : لم لا يكون الانماء الحضرى الذى يقوم على نقل الحياة من التقليدية الى الحضرية التحديثية للانسان فى المجتمع العربى ، وذلك فى ضوء السسيولوجية الحضرية التكاملية هو المدخل والطريق لكل محاولة أو جهد لتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية فى اطاراتهـــا العريضة أو الضيقة اذا كانت هى قنطرة التقدم الحقيقية ؟

الملحق الاول

صحيفة البحث

١ ـ هل تحتفظ فى الغالب بمفكرة تدون فيها مواعيد لقاءاتك ومقابلاتك مع الاخرين ؟

نعم ( ) لا ( )

٢ ـ هل تسوى بين الافراد من حيث الحرص على لقياهم فى المواعيد التى تضربها معهم ؟

نادرا ( ) كثيرا ( ) أحيانا ( )

٣ ـ هل ترى أن يومك ينقضى بسرعة ـ فى الغالب ـ دون أن تشعر به ؟

نعم ( ) لا ( )

٤ ـ أعد ترتيب المسائل التالية من حيث مدى ما يضفيه الالتزام بها من احترام للاخرين :

أ ـ أداء فرائض الصلاة ·

ب ـ السرعة فى انجاز الاشياء ·

جـ ـ احترام العادات والتقاليد ·

د ـ تحقيق الحرية فى الاختيار للزواج ·

٥ ـ اذا كنت قد قمت بزيارة لاحد المتاحف أو المناطق الاثرية فى بلدك ، فمنذ متى قمت بآخر زيارة لها ؟ لم أقم ابدا ( )

أقل من شهر ( ) شهر ( ) ستة أشهر ( ) عام ( ) أكثر من عام ( )

٦ ـ اذا عرض عليك كتابين أحدهما يتناول مجمع الاسرة والاخر يتناول مجتمع اليوم لتطالع احدهما فقط ، فما الذى تبدأ به ؟

الكتاب الاول ( )

الكتاب الثانى ( )

الملحق الثـانى

ثبت بجداول الدراسة

الجدول الاول ـ الاحتفاظ بمفكرة

البيان	العدد	٪
يحفظ	٤٠	٢٠ ٪
لا يحتفظ	١٦٠	٨٠ ٪
المجموع	٢٠٠	١٠٠٪

الجدول الثانى ـ احترام المواعيد

البيان	العدد	٪
يحترم	٨٩	٥ر٥٥ ٪
لا يحترم	١١١	٥ر٤٤ ٪
المجموع	٢٠٠	١٠٠٪

الجدول الثالث ـ انقضاء الوقت

البيان	العدد	٪
بسرعة	١٥٠	٧٥ ٪
ببطء	٥٠	٢٥ ٪
المجموع	٢٠٠	١٠٠٪

الجدول الرابع ـ مكانة متغيرات الاحترام

البيان	المكانة			
	الاولى	الثانية	الثالثة	الرابعة
	٪	٪	٪	٪
الصلاة	١٨ر٥٣٧	٢٤ ١٢	٣٨ ١٩	١٠١ ٥٠ر٥٪
انجاز الاشياء	٨٩ ٤٣	٢٦ر٥٥٣	٣٢ ١٦	٢٩ ١٤ر٥
العادات والتقاليد	٢٠ ١٠	٣٠ ١٥	٨٦ ٤٣	٦٤ ٣٢
الاختيار للزواج	٢٦ر٥٥٣	٣٦ر٥٧٣	٥٠ ٢٥	٢٤ ١٢

الجدول الخامس ـ زيارة المتاحف والمناطق الاثرية

البيان	العدد	٪
أقل من شهر	٣٠	١٥
شهر	٢٥	١٢ر٥
ستة أشهر	٥٥	٢٧ر٥
سنة	١٩	٩ر٥
أكثر من سنة	٣٠	١٥
لم يقم أبدا	٤١	٣٠ر٥
المجموع	٢٠٠	١٠٠

الجدول السادس ـ الاهتمام بالوقوف على الماضي والحاضر

البيان	العدد	٪
الماضي	٩١	٤٥ر٥
الحاضر	١٠٩	٥٤ر٥
المجموع	٢٠٠	١٠٠

الملحق الرابع
ثبت بأهم المراجع

المراجع العربية :

١ ـ اليكس انكلز ـ مقدمة فى علم الاجتماع ـ ترجمة محمد الجوهرى واخرون ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٥ .

٢ ـ جوردن تشايلد ـ ماذا حدث فى التاريخ ـ ترجمة جورج حداد ، الشركة العربية للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٥٦ .

٣ ـ جون نيف ـ الاسس الثقافية للحضارة الصناعية ـ ترجمة محمود زايد ، دار الثقافة ـ بيروت ١٩٦٢ .

٤ ـ جورج شهلا ، عبد السميع جريلى ـ الوعى التربوى ومستقبل البلاد العربية ـ مكتبة رأس بيروت ـ بيروت ١٩٦٢ .

٥ ـ حسن صعب ـ الانسان العربى وتحدى الثورة العلمية التكنولوجية ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٧٣ .

٦ ـ ر.ك.ريدى ـ المجتمع العربى فى مرحلة التغيير ـ تقديم وتعريب أحمد عبد العزيز النجار ـ دار الفكر ـ القاهرة ١٩٧٠ .

٧ ـ زكريا ابراهيم ـ مشكلات فلسفية ـ مشكلة الحياة ـ مكتبة مصر ـ القاهرة ١٩٧١ .

٨ ـ زكريا ابراهيم ـ مشكلة الانسان ، مكتبة مصر ـ القاهرة ـ غير مبين سنة الطبع .

٩ ـ طيب تيزينى ـ حول مشكلات الثورة والثقافة فى العالم الثالث ـ الوطن العربى نموذجا ـ دار دمشق للطباعة والنشر ـ دمشق ١٩٧٣

١٠ـ عبد الكريم غلاب ـ نبضات فكر ـ مكتبة الوحدة العربية ـ الدار البيضاء ـ الطبعة الاولى ١٩٦١ .

١١ـ عز الدين اسماعيل ـ الفن والانسان ، دار القلم ـ بيروت ١٩٧٤ .

١٢ـ محمد الجوهرى واخرون ـ دراسات فى التنمية الاجتماعية ـ دار المعارف القاهرة ١٩٧٤ .

١٣ـ محمود رياض ـ الانسان دراسة فى النوع والحضارة ، دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٧٢ .

١٤ـ ملحم قربان ـ المنهجية والسياسة ، دار الطليعة ـ بيروت ـ الطبعة الاولى ١٩٦٣ .

١٥ـ هنرى لوفيفر ـ ماركس وعلم الاجتماع ـ ترجمة بدر الدين قاسم الرفاعى ـ وزارة الثقافة ـ دمشق ١٩٧١ ٠

١٦ـ هربرت ماركوز ـ الانسان ذو البعد الواحد ـ ترجمة جورج طرابيشى، دار الاداب ـ بيروت ١٩٧٣ ٠

١٧ـ هيو ٠ج اتكن ـ دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية ـ ترجمة محمود زايد ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٦٣ ٠

١٨ـ ولاس بروكوى ـ عندما دخلوا التـــاريخ ـمترجم ـ دار الثقافة ـ بيروت ١٩٥٨ ٠

المراجع الاجنبيـــة :

19. Abdelkebir Khatibi — "Sociology of the Arab World" paper No. 1, conference on the state of the social sciences in the Middle East, Alexandria, July 1 — 10, 1974.
20. A.L. Epstein — "Urbanization and Social Change in Africa" in Encyclopaedia of Social Anthropology, Vol. 8 No. 4, 1967.
21. David M. Heer — Society and Population, Prentice Hall of India, Private Limited New Delhi 1969.
22. Guy E. Ewanson, Social change, Scott Foresman and Co., Glenview, Illinsis 1971.
23. Harold E. Nottridge — The Sociology of Urban Living, Routledge & Kegan Paul Ltd. London 1972.
24. Janet Abu-Lughood — "Migrant Adjustment of city life; the Egyptian case" in the Ajs. Vol. LXVII No. I 1961.
25. J.E. Goldthorpe — An introduction to Sociology, Cambridge University Press, second edition 1974.
26. Louis Wirth — "Urbanism As A Way of Life" in Richard Sennett (editor) Classic Essay on the culture of cities, Appleton — Century-Crafts 1969.
27. Karen Kay Petersen — "Villagers in Cairo Hypothesis Versus Data" in AJS Vol. 77 N. 3 1969.
28. P. F. Lazarsfeld — Main Trends in Sociology, London George Allen & Unwin Ltd. 1973.
29. Talcott Parsons — Societies Evolutionary and Comparative Plespectives, Prentice Hall In C. Englewood Cliffs, New Delhy 1966.
30. William J. Goode — The Family, Prentice Hall of India New Delhi, 1965.

(التغير الثقافى والسنن الاجتماعية فى الريف

بالتطبيق على قرية شـبرامنت بالجيـزة)

عرض موجز لرسالة ماجستير فى الاجتماع وموضـــوعها

(التغير الثقافى والسنن الاجتماعية فى الريف بالتطبيق على قرية شبرامنت بالجيــزة) ★

أولا ـ الاهمية النظرية والتطبيقية لموضوع البحث :

لعل حقيقة التغير السريع ، فى حياتنا المعاصرة ، هى أكثر الظــواهر وضوحا وشمولا ، واجدرها بالدراسة والبحث . واذا كان هناك شىء يميــز عصرنا الحاضر ، فهو سرعة التغير ، حتى ان الاشياء ، التى يحاول النــاس الابقاء عليها ، يصيبها التغير ، سواء رغبوا فى ذلك أو لم يرغبوا .

ومن ثم ، أصبح من الضرورى مواجهة التغير ، على الرغم من مقــاومته أحيانا ، ذلك ان عوامل التغير ، وما يتصل بها من ظروف الحياة ، تلقى مطالب كثيرة مختلفة الابعاد . وهذا يحتم علينا ، ضرورة التفكير فى الوســائل الممكنة ، وابتكار الوسائل الجديدة ، التى تمكننا من مواجهته ، حتى نتبــين الطريق السليم ، وسط الظروف المتغيرة ، متجنبين ما يتمخض عنه ، مـن مشكلات ومتناقضات ومظاهر التخلف .

وكان التغير ، ولا يزال ، موضع اهتمام الفلاســفة والمفــكرين منذ القدم ، كما أصبح موضع اهتمام كثير من علماء الاجتماع والانثروبولوجيــا ، فى وقتنا الحاضر . ولذا تعددت النظريات ، التى تفسر طبيعة هذا التغــير ، وعوامله وعملياته واتجاهاته .

★ هذا الموضوع كان عنوان رسالة الماجستير فى الاجتماع التى حصل عليها الاخ جلال مدبولى بتقدير جيد جدا وتمت مناقشتها فى ديسمبر ١٩٦٩م. وكانت لجنة المناقشة مكونة من (الدكتور احمد الخشاب مشرفا والدكتورة حكمت ابوزيد والدكتور السيد بدوى) فى كلية الآداب بجامعة القاهرة . ويعمل الباحث حاليا مدرسا للاجتماع بقسم الاجتماع بكلية الآداب جامعة القاهرة فرع الخرطوم .

وفى الواقع ، تمثل دراسة التغير فى الثقافة والمجتمع ، فى نظر لازرسفلد واخرين ، أهمية كبيرة عند العالم الاجتماعى ، من وجهات نظر ثلاث ، وهى :

١ ــ كونه كائنا بشريا فعالا ، يسعي الى مستقبل افضل ، ويتطلع الى معرفة السبل الى تحقيق ذلك ٠

٢ ــ كونه انعكاسا فكريا ، يرغب فى معرفة كيفية وصول المجتمع الى الحالة الراهنة ٠

٣ ــ كونه عالما ، يهتم بدراسة التغير ، لاكتشاف الارتباطات السببية المختلفة٠

ومن جانب اخر ، تعطى دراسة التغير الثقافى والاجتماعى ، مجالات كثيرة ٠ كما تلقى الضوء ، على المراحل الانتقالية ، من طور تاريخى الى طور تاريخى اخر ، وعلى المبادىء العامة للاستقرار ، وأيضا على مظاهر التغير فى العوامل الاقتصادية والثقافية ٠

وبفضل هذه الاعتبارات ، يمكن ان نتصور مشكلة التغير ، علىالمستوى الميكروسكوبى ، ليظهر لنا بوضوح ، كيف تعمل عقليات الناس صوب موضوع معين ، وكيف يتحفظون بالنسبة لموضوع اخر ، أو يقبلون على موضوع ثالث ، وأيضا كيف يمارسون قاعدة تشريعية معينة ٠ وهذه كلها موضوعات تكون بذاتها غايات للبحث الاجتماعى التجريبى ٠

ثانيا ــ الاهداف والفروض النظرية :

وتهدف هذه الدراسة ، أساسا ، الى القاء الضوء ، على ما قد يطرأ من تغير ، على السنن الاجتماعية فى المجتمع الريفى ، نتيجة للتغير الثقافى فى ذلك المجتمع ، فى النصف قرن الاخير ٠ وبخاصة اذا عرفنا ان هذه السنن ، تتسم بالثبات والاستقرار ، ولكنها فى الوقت نفسه ، كما يقول سمنر ، تتغير بتغير الظروف ومصالح الحياة ٠

وانه من الضرورى ، لتحقيق التقدم والازدهار ، ان يكون لتلك السنن ، القدر الواجب من الثبات والصلابة ، وان تكون أيضا مرنة بالقدر الذى يسمح بتطابقها ، مع التغيرات ، التى تطرأ على المصالح وظروف الحياة ٠

ويرجع اهتمام الدراسة ، بالمجتمع الريفى ، دون غيره من المجتمعات الى ان **(وصول القرية ــ كما جاء بالميثاق الوطنى ــ الى مستوى المدينة الحضارى ، وخصوصا من الناحية الثقافية ، سوف يكون بداية الوعىالتخطيطى لدى الافراد ، وهو الوعى الذى يقدر على مواجهة أصعب المشاكل ، التى تعترض التنمية وتهددها ، وهى مشكلة تزايد السكان)** ٠

وفى الحقيقة ، تعتبر ظاهرة التغير ، فى المجتمعات القروية ، ظاهرة عامة ، اذ أجريت عدة دراسات ، فى عدد من القرى ، وفى جهات متعددة من العالم ، كان ابراز التغير فيها ، هو أحد النواحى الهامة التى عنى الباحثون بتسجيلها ، وبخاصة فى الشرق الاوسط ·

ومن هذه الدراسات :

١ ـ الدراسة التى قام بها ريتشارد انطوان لظاهرة التمسك بالقديم ورفض الجديد ، فى قرية كفر العلما بالاردن ·

٢ ـ الدراسة التى قام بها ، ويليامز واخرون ، لموضوع العائلة الممتدة كعامل من عوامل التغير الثقافى ، فى قرية هوش بلبنان ·

٣ ـ الدراسة التى قامت بها ، لورا نادر ، لظاهرة الاتصال بين القريةوالمدينة، فى الشرق الاوسط المعاصر ·

٤ ـ الدراسة التى قام بها ، باركلى ، لموضوع التغير الثقافى فى السودان العربى ، لقرى مشروع الجزيرة بالسودان ·

٥ ـ الدراسة التى قام بها ، حامد عمار ، لموضوع التنشئة الاجتماعية فى قرية سلوا بأسوان ، وعاطف غيث للقرية المتغيرة (القيطون) فى ج·م·ع ·

الى غير ذلك من الدراسات ·

وفيما يلى فروض الدراسة النظرية :

أولا ـ (ان التغير ، فى ثقافة ما ، قد يلازمه تغير ، فى السنن الاجتماعية ، باعتبار ان السنن الاجتماعية ، من مكونات هذه الثقافة) ·

ثانيا ـ (ان التغير ، فى ثقافة قرية من القرى ، قد يلازمه تغير ، فى السنن الاجتماعية ، السائدة فى هذه القرية) ·

ثالثا ـ (ان التعليم والمهنة ، قد يؤثران ، على مدى مسايرة القرويين ، لمظاهر التغير ، التى قد تطرأ ، على السنن الاجتماعية فى القرية) ·

رابعا ـ (ان الابناء ـ فى الوقت الحاضر ـ قد يميلون ، الى اتباع سنن اجتماعية مغايرة الى حد ما ، للسنن الاجتماعية ، التى اتبعها من قبلهم ، الاباء والاجداد فى الماضى) ·

ولتحقيق هذه الفروض ، لم اقتصر فى البحث على منهج واحد بذاته بل استعنت بمناهج البحث المختلفة ، الاحصائى منها والتاريخى والمقارن ، وذلك بالقدر ، الذى تستلزمه دواعى الدراسة ، وتفرضه أساليب البحث ، ومرد ذلك ، الى ان الاقتصار ، على منهج واحد بعينه ، أو مناهج بذاتها ، من شأنه تقييد البحث ، الامر الذى لا يتفق ، والنظرة التكاملية من النقد والتحليل والمقارنة ، بهدف الاصالة والتركيز ٠

ثالثا ـ محتويات الرسالة :

أما فيما يختص بمحتويات الرسالة ، فهى على النحو التالى :

اشتملت الرسالة على أربعة فصول ، احتوى كل منها عدة مباحث ، وقد عالجت فى الفصول الثلاثة الاول منها ، الجانب النظرى ٠ بينما تضمن الفصل الرابع والاخير ، الجانب الميدانى ، كما يلى :

الفصل الاول ، وموضوعه الثقافة :

● عرضت فى المبحث الاول منه ، مفهوم الثقافة وتعريفها ٠٠

- متناولا تفسير المدارس الاجتماعية المختلفة ، لمفهومى الثقافة والحضارة ٠
- ومستعرضا لتعاريف الثقافة عند علماء الاجتماع والانثروبولوجيا ٠
- كما ضمنته ، تصنيف (كيوبر وكلوكهون) لهذه التعاريف ، بما يحويه من تفسيرات مختلفة ٠
- وانتهيت من هذا المبحث ، الى وضع تعريف عام للثقافة ٠

● وعالجت فى المبحث الثانى ، من هذا الفصل ، موضوع نشأة الثقافة وعواملها

- مفسرا ، لآراء كل من (هارى شابيرو ووليليام اوجبرن) فى هذا الصدد ٠
- وموضحا العلاقة بين الثقافة واللغة ٠
- ثم قمت بدراسة تحليلية ، لعوامل نشأة الثقافة ، مؤكدا الاتجاه التكاملى ، فى نشأة الثقافة وعواملها ٠

● وتناولت فى المبحث الثالث ، عناصر الثقافة المادية واللامادية ٠

- مناقشا فى ايجاز ، أهمية الجانبين ، المادى واللامادى للثقافة ٠
- كما تطرقت بالدراسة ، الى موضوعات مرتبطة بهذا المبحث ، كموضوعات النمط العام للثقافة ، والدوائر الثقافية ٠

● والقيت الضوء ، فى المبحث الرابع والاخير ، على خصائص الثقافة وأهميتها للفرد والمجتمع ٠

- متناولا بالدراسة ، موضوع الثقافة الظاهرة والثقافة الضمنية ·
- وشارحا أهم الخصائص التى تتسم بها الثقافة ·
- موضحا فى النهاية ، أهمية الثقافة التربوية التعليمية والاخلاقية الضبطية ·

الفصل الثانى ، وموضوعه السنن الاجتماعية :

● ناقشت فى المبحث الاول من هذا الفصل ، صعوبة تحديد مفهوم واحد ، للسنن الاجتماعيــــة ··

- مستعرضا ، لاهم تعاريف العلماء لها بايجاز ·
- وموضحا الصلة بينها وبين المعايير ، وما ورد فى هذا الشـــأن من آراء (لروبرت بيرستد ، وجاك جيبس ، وريتشارد موريس) وغيرهم من العلماء·
- كما تناولت بالدراسة ، موضوع نشأة السنن الاجتماعية ·

● وفى المبحث الثانى ، قمت بدراسة لاهم مجالات السنين الاجتماعية وهى : العادات ، والتقاليد ، والاعراف ، والشعائر والطقوس الدينية ، والمعتقدات الشــــعبية ··

- كما ضمنت هذا المبحث أيضا ، تصنيفا نوعيا ، للمعتقدات الشـــــعبية ومظاهر الفلـــكلور ·

● وعالجت فى المبحث الثالث والاخير ، خصائص السنن الاجتماعية ··

- موضحا الاهمية الوظيفية الضبطية والتنظيمية للسنن الاجتماعية ·

الفصل الثالث ، وموضوعه التغير الثقافى :

● تناولت فى المبحث الاول من هذا الفصل، طبيعة التغير الثقافى ومفاهيمه··

- مهتما فى هذا الصدد ، بسمات المجتمعات الثابتة ، والمجتمعات المتغيرة ·
- كما ناقشت ، طبيعة التغير الثقافى ـ الاجتماعى ، وفلسفة التاريخ ·
- وأيضا اتجاهات التغير الثقافى وأهميته ·
- وتعرضت أخيرا ، لبحوث ودراسات ، الديناميك الثقافى الاجتماعى فى القـــرن العشرين ·

● وفى المبحث الثانى ، عالجت عوامل التغير الثقافى ومعوقاته ··

- دارسا لموضوع التغير الخارجى والتغير الداخلى ·
- وما ورد (اوجبرن وسروكين) من آراء فى هذا الشأن ·
- كما تناولت بالتحليل ، العوامل والمعوقات ·

● وضمنت المبحث الثالث ، العمليات المصاحبة للتغير الثقافى وأهمها :
- التراكم الثقافى : وخاصية الاستمرار ·
- الانتشارالثقافى : ونظرياته وعملياته وشروطه ·
- التكيف الثقافى ، وأسسه وأساليبه وعملياته ووسائله ·
- الصراع الثقافى ، وأشكاله ·
- التخلف الثقافى ، وأسبابه ·
- وأخيرا التكامل الثقافى ، ومظاهره ·

● ودرست فى المبحث الرابع والاخير ، موضوع قابلية السنن الاجتماعية للتغير فى الريف ··
- مضمنا اياه ، بجانب مفاهيم الريف والحضر ، خصائص المجتمع الريفى ·
- كما ناقشت فيه ، مدى قابلية السنن الاجتماعية للتغير فى الريف فى ضوء الدراسات السابقة التى اجريت فى المجتمعات القروية فى الشرق الاوسط ، والتى اشرت اليها آنفا ·

الفصل الرابع والاخير ، ويشتمل على الدراسة الميدانية :

● عرضت فى المبحث الاول منه ، ملامح التغير الثقافى ، فى قرية شبرامنت، ميدان الدراسة ، وفقا لمقاييس التغير الثقافى والاجتماعى ··
- كما ضمنته ، دراسة لموقع القرية ، وتاريخها ومعالمها الرئيسية ،
- وأيضا ، دراسة احصائية ، للسكان وفئات التعليم والمهنة ، من واقع التعدادات العامة للسكان من عام ١٩٠٧ الى ١٩٦٠م ·
- وأخيرا عرضت لاهم الخدمات العامة بالقرية ·

● وتناولت فى المبحث الثانى ، أسس الدراسة الميدانية وهى :
- فروض البحث والمنهج المتبع ·
- تحديد البيانات ووسائل جمعها ·
- عينة البحث وأركانها العلمية والمنهجية ·
- جمع البيانات ، وتفريغها ، وطرق عرضها ·
- كما احتوى هذا المبحث كذلك ، على أهم مفهومات الدراسة الميدانية ·

● وجاء المبحث الرابع والاخير ، متضمنا لنتائج الدراسة الميدانية ، ومتناولا اياها بالشرح والتفسير ، من حيث :
- وصف العينة ·
- مراحل الزواج المختلفة ·
- والمعتقدات المرتبطة بالزواج ·

رابعا ـ منهج البحث وأدواته :

وقد توفرت الدراسة الميدانية ، على بحث عادات وتقاليد الزواج ، فى قرية شبرامنت بالجيزة ، فى أجيال زواجية ثلاثة ، باعتبارها ممثلة للسنن الاجتماعية تمثيلا صادقا • **(لان الزواج فى المجتمع الريفى ـ كما يقول ايفانز بريتشارد ـ يعتبر نقطة التحول ، التى تدور حولها كل الحياة الريفية ، أو نقطة الارتكاز ، التى يقوم عليها ، البناء الاجتماعى للمجتمع الريفى) •**

ويرجع اختيار ، قرية شبرامنت التابعة لمركز الجيزة ، ميدانا للدراسة ، لاعتبارات كثيرة منها :

١ ـ توفر أغلب الخصائص المميزة للمجتمع الريفى فى منطقة البحث •

٢ ـ القرب المكانى للقرية ، من المراكز الحضارية ـ اذ انها لا تبعد عن مركز الجيزة ، بأكثر من خمسة عشر كيلو مترا •

٣ ـ المعرفة السابقة للمنطقة لدى الباحث ، اذ اتيح لـه ، فرصةالعمل بها ، باشتراكه فى البحث ، الذى اجراه مركز البحوث الاجتماعية ، بالجامعة الامريكية بالقاهرة ، والخاص بتنظيم الاسرة ، فى الفترة من سنة ١٩٦٦ الى ١٩٦٨ •

٤ ـ كون القرية ، حقلا خصبا ، ومجالا رائدا ، من مجالات التنمية الاجتماعية نظرا للبرامج الاصلاحية ، التى اجرتها ، واشرفت على تنفيذها ، النقطة الرابعة الامريكية ، فى الفترة من عام ١٩٥٠ الى ١٩٥٥ •

وقد استخدمت ، اسلوب العينة العشوائية ، فى اجراء البحث ، وتم استخراج هذه العينة ، من واقع دفاتر الاحوال الشخصية ، المحتوية على عقود الزواج بمركز الجيزة ، والذى تتبعه اداريا ، قرية شبرامنت •

وتم حصر هذه العقود ، فى فترات زمنية ثلاث ، كالاتى :

أ) العقود الزواجية ، التى تمت فى الفترة ما بين عامى ١٩١٥ و ١٩١٦ ، أى التى تمت منذ خمسين عاما تقريبا •

ب) العقود الزواجية ، التى تمت فى الفترة ما بين عامى ١٩٤٠ و ١٩٤١ ، أى التى تمت منذ خمسة وعشرين عاما تقريبا •

ج) العقود الزواجية ، التى تمت فى الفترة ما بين عامى ١٩٦٥ و ١٩٦٦ ، أى التى تمت حديثا •

وتمثل هذه الفترات الزمنية الثلاث ، أجيالا زواجية ثلاثة ، تفصل بين كل منها ، فترة زمنية ، مدتها خمسة وعشرون عاما • وقد اطلق على كل منها ،

اسم القصد منه ، التمييز بينهما بينما يتفق فى معناه ، والفترة الزمنية ، التى ينتمى اليها هذا الجيل ، وهى على التوالى : جيل (الاجداد) ، وجيل (الاباء)، وجيل (الابنـــاء) .

ومن حيث حجم العينة ، فقد حدد حجمها ، بمائة (١٠٠) فرد متزوج من الرجال، اختيروا اختيارا عشوائيا ، من الاجيال الزواجية الثلاث ، بأعداد متساوية تقريبا، وتقدر هذه النسبة بحوالى ٢٢٪ من جملة المتزوجين من الرجال بالقرية فى فترة البحث ، تم اختيارها من جداول الاعداد العشوائية ، دون تعمد أوترتيب .

واقتصرت العينة ، على الرجل المتزوج ، دون المرأة المتزوجة لصعوبة تطبيق الباحث ، لصحيفة البحث ، على المرأة فى القرية ، حيث تقف العادات والتقاليد ، عقبة دون ذلك ، ولذلك حاولت ، التعرف على موقف المرأة ، من عادات وتقاليد الزواج ، من وجهة نظر الرجل المتزوج ، وذلك فى الفترة التى تم له فيها الاقتران بها .

كما اقتصرت العينة كذلك ، على المسلمين من الرجال دون المسيحيين ، ومرجع ذلك ، الى الاطار الذى اختيرت منه العينة ، والذى يحوى فقط هذه الفئة ، كما يرجع أيضا ، الى ان نسبة المسيحيين ، بالقرية ـ كما جاء بالتعداد العام للسكان عام ١٩٦٠ ، هى ٤ر١٪ من اجمالى عدد السكان ، وهى نسبة ضئيلة بالقياس الى عدد سكانها من المسلمين .

واستخدمت كذلك ، صحيفة البحث ، كأداة لجمع البيانات اللازمة لموضوع البحث . واحتوت مادة هذه الصحيفة ، أسئلة تختص بعادات وتقاليد الزواج ، وأهم أقسامها :

القسم الاول : ويتضمن البيانات العامة لافراد العينة .

القسم الثانى : ويحوى اسئلة خاصة ، بمراحل الزواج المختلفة فى القرية .

القسم الثالث : ويتضمن اسئلة خاصة بالمعتقدات المرتبطة بالزواج .

وقد صيغت أسئلة صحيفة البحث ، باللغة العامية ، لتساير ثقافة القرويين ، ومستوى ادراكهم ، لطبيعة الامور وفهم الاشياء . وطبقت فى بادىء الامر ، على عشرين مبحوثا متزوجا ، بقرية شبرامنت (خارج العينة المختارة) فى أعمار مختلفة ، للوقوف على مدى ، ثبات وصدق البيانات . كما أعيد صياغتها ، وجربت للمرة الثانية ، على فئة مماثلة ، وتأكد أيضا ثبات وصدق محتوياتها ، وأخيرا صيغت فى صورتها النهائية ، وجاءت متضمنة لـ ٩٣ سؤالا ، مرتبة حسب موضوعات البحث المختلفة .

وتمت عملية تفريغ البيانات ، وتصنيفها آليا ، وفقا (لمفتاح الرموز) الملحق بالرسالة ، بواسطة الات ( ) فى مركز البحوث الاجتماعية بالجامعة الامريكية بالقاهرة • ثم قمت ، بعرض هذه البيانات ، مستخدما فى ذلك ، طريقتين من طرق عرض البيانات ، وهما : الجدولى والبيانى حتى يمكن ادراك محتوياتها ، والوصول الى الاستنتاجات الممكنة •

ومن أهم الصعوبات ، التى واجهت الباحث ، على سبيل المثال لا الحصر ، ما يلى :

١ ـ ندرة البحوث ، التى تناولت منطقة البحث ، بالدراسة من قبل ، وبخاصة فيما يتصل بموضوع البحث •

٢ ـ تعذر الحصول ، على أسماء وعناوين ، أفراد عينة البحث ، من واقع دفاتر الزواج المحررة ، خلال فترات البحث الاولى ، وقد أمكن التغلب على ذلك ، بالقيام بحصر الاسماء ، مع العلم ان اغلب هذه الدفاتر ، قد تآكلت ، بسبب تخزينها وعدم صيانتها ، فترة طويلة من الزمن •

٣ ـ استحالة العثور ، على بعض أفراد العينة ، التى تم حصرها ، وعلى وجه الخصوص ، المسنين منهم ، بسبب الوفاة أو السفر أو الانتقال الى خارج القرية للعلاج ، أو غير ذلك من الاسباب ، وقد أمكن التغلب على هذه الصعوبة ، بالحصول على عينة احتياطية أخرى ، ليحل أفرادها محل الذين تعذر الاتصال بهم •

٤ ـ صعوبة استجابة ، بعض أفراد العينة ، وخاصة فئتى الاجداد والاباء ، لاعطاء البيانات ، اذ غالبا ما يرون فى ذلك تدخلا فى أمورهم الشخصية ولقد كان لتعاون قادة القرية ورائديها ، الاثر الطيب ، فى اقناع المبحوثين ، بأهداف البحث ، وفى استجابتهم للمقابلة واعطاء البيانات •

٥ ـ صعوبة الاتصال ، بغالبية أفراد العينة ، اثناء النهار ، لانشغالهم فى أعمالهم الزراعية وغير الزراعية ، فهم غالبا لا يأوون الى بيوتهم الا فى نهاية اليوم • وقد اقتضى ذلك من الباحث ، الاقامة الدائمة فى القرية ، طوال فترة البحث ، للتغلب على هذه الصعوبة •

خامسا ـ النتائج والتوصيات :

وفيما يلى ، النتائج العامة ، التى انتهى اليها الباحث ، من هذه الدراسة :

أولا ـ (حدوث تغير ثقافى ملموس ، فى قرية شبرامنت ، بصفة عامة ، فى فترة الدراسة ، من عام ١٩١٥ الى عام ١٩٦٥) •

ثانيا ـ (لازم هذا التغير ، تغير ، فى عادات وتقاليد القرويين فى الزواج ، خلال النصف قرن الاخير) .

ثالثا ـ (يميل الابناء ، فى القرية ميدان البحث ، الى اتباع عادات وتقاليد فى الزواج ، فى الوقت الحاضر ، مغايرة الى حد ما ، لما سلكه الاباء والاجداد فى الماضى) .

رابعا ـ (تمثل كل من درجة التعليم ، والحراك المهنى ، عوامل مساعدة ، على تغير عادات وتقاليد الزواج ، فى هذه القرية) .

خامسا ـ (على الرغم ، من التغير ، الذى طرأ على ، عادات وتقاليد الزواج ، فما تزال كل من العقيدة الدينية ، والسلطة الاسرية ، تقفان حائلا ، دون الاخذ بمظاهر هذا التغير) .

وعلى ضوء هذه النتائج ، يوصى الباحث ، بما يلى من نقاط ، بهدف تطوير العادات والتقاليد ، السائدة فى القرية المصرية بصفة عامة ، وعادات وتقاليد الزواج ، فى قرية شبرامنت على وجه الخصوص :

أولا ـ البحوث والدراسات الميدانية :

ان تحرير المجتمع من عاداته الضارة ، وتنقيته من الرواسب والشوائب المتصلة بها ، مع تثبيت العادات الصالحة ، وتوحيدها ونشرها ، من شأنه ، ان يحفظ على المجتمع كيانه وعناصر حيويته ، ولذلك ، يجب القيام بالمزيد من البحوث والدراسات الميدانية ، للعادات والتقاليد السائدة فى مجتمعنا الريفى ، دراسة علمية دقيقة ، بواسطة الاخصائيين والخبراء .

فالدراسة العلمية ، لا تعنى فقط ، بدراسة الظواهر العارضة ، لتلك العادات ، بقدر استقصاء أسبابها ، ودواعى استقرارها وذيوعها ، كما تبرز فى ضوء البحث العلمى ، المشاكل المترتبة على اتباع الضار منها ، فيسهل على المهتمين بأمرها ، رسم الخطة المثلى لتطويرها أو تغييرها .

ويستوجب ذلك ، بذل المزيد من الجهود الحكومية ، والهيئات المتخصصة فى مجال الدراسات الاجتماعية . فلا يقتصر الامر على قيام لجنة دائمةللعادات والتقاليد فى وزارة الشئون الاجتماعية ، بل يلزم ان ينشأ جهاز محلى مماثل فى كل محافظة ، يقوم بمهام هذه اللجنة ، بحيث يرتكز الاهتمام فيها ، على دراسة مستفيضة للعادات والتقاليد ، واقتراح انسب الحلول لتطويرها ، وذلك بمساندة الجامعا تومراكز البحوث الاجتماعية .

ثانيا ـ الارشـاد والتوجيه :ـ

يجب على المهتمين بالتربية والتعليم ، ان يضعوا مناهج تربوية ، فى المراحل التعليمية المختلفة ، تتناول نظام الزواج بالشرح والتفسير ، وتبين أسسه وعلاقاته ومراميه · هادفين من ذلك ، الى تعريف النشء ، بأهم العوامل التى تهيىء للاسرة سبل الدوام والاستقرار · معتمدين فى هذا الشأن ، على وسائل التثقيف والارشاد ، لتغيير الضار من العادات والتقاليد ، التى استقرت فى البيئة الريفية ، بفعل العوامل التاريخية ، أو لسوء الفهم لنظام الاسرة وكيفية بنائها ·

وبجانب ذلك ، يجب تهيئة الرأى العام للتطوير المنشود ، عن طريق استخدام الوسائل الارشادية ، ونشر الدعاية المناسبة ، لظروف البيئة والجماعة · وأيضا اختيار الوقت المناسب لتنفيذ التغيير المطلوب ، مستعينين فى ذلك ، بالقيادات الرسمية وغير الرسمية فى القرية ، حتى لا تسير الامور فى غير وضعها المرسوم ، وحتى لا يلحق بنا الفشل ، فى تحقيق الاهداف المنشودة ·

ثالثاـ التشريعات القانونية :

لما كانت حاجات المجتمع ، تتغير على الدوام ، وكانت عادات وتقاليد الزواج وبناء الاسرة ، تتغير تبعا لتطور فلسفة المجتمع ، لذا ، وجب ايجاد التشريعات التى تكفل للمتزوجين ، نوعا من الاستقرار ، وتقيهم عوامل التفكك والانهيار ، بحيث لا تكون هذه التشريعات جامدة ، بل مرنة بالقدر الذى يوائم مستويات القرويين العقلية والعقائدية ·

ومن أمثلة التشريعات المقترحة ما يلى :

١ ـ النص على رفع سن الزواج ، والعمل على تقريب التفاوت فى السن بين الزوجين · اذ ان تحديد السن لازم بالقدر الذى يطمأن فيه ، على نضج طرفى العقد واهليتهما لتكوين الاسرة ، واستعدادهما لتحمل اعبائها ·

٢ ـ تبصير القرويين ، بما للاحكام الدينية الخاصة بالزواج ، بهدف توعيتهم بحقيقتها ومسئوليتها دون لبس أو غموض ، وفقا لارجح الاراء فى المذاهب الدينية المختلفة · واتجاه هذا شأنه ، سوف يقضى بدوره ، على كل ما يحيط بعقائد الناس من شوائب ، وما يتعلق بها من خرافات ·

٣ ـ اصدار تشريع صريح ، بضرورة الكشف الطبى على الزوجين قبل الزواج ، كما يؤخذ فى الاعتبار ، الاثار السيئة والناتجة من اتباع الطريقة التقليدية فى اتمام الزواج ، وبخاصة فى الريف ·

ويعتبر هذا التدخل من جانب الدولة ، عاملا من عوامل حفظ سلامة الاسرة وحمايتها ، كما يعتبر أيضا ، اتجاها وقائيا لتجنب المشاكل المستقبلية ·

ملامح شخصية المرأة البدوية

(الحلقة الثانية)

د. حكمت أبوزيد

أستاذة الإجتماع - جامعة الفاتح

تمهيـــد :

في مقالنا السابق (١) حاولت رسم صورة مبدئية لملامح شخصية المرأة البدوية المعاصرة من خلال بعض الاطر التصورية لموضوع الشخصية وتعرضت فى بعض المفهومات والنظريات التى تفسر عملية التفاعل بين المركب الذاتى لابعاد الشخصية وبين البناء الاجتماعى والثقافى للمجتمع . تطرقت الى افتراض خط متصل متدرج توزع عليه سمات النماذج الاساسية لشخصية المرأة العربية فى المجتمعات البدوية والريفية والحضرية ، وأشرت الى ان هذا التدرج تصاحبه بالضرورة اختلاف أو فروق متسقة فى أنماط السلوك والاتجاهات لكل نموذج من هذه النماذج الثلاثة ، كما نبهت الى بعض المحاذير بشأن هذا الافتراض ، من أهمها استحالة وجود هذه النماذج بصورتها النقية التجريدية ، وتعذر وضع حدود تفصل بينها ومن ثم فان التداخل والامتزاج بين هذه السمات يصبح القاعدة . وتظل الفروق بينها فى النهاية فروقا فى الدرجة وليس فى النوع .

وسوف يختص الجزء الثانى من ملامح شخصية البدوية بمحددات البيئة الاجتماعية حتى يمكن التعرف من خلالها على مركب سماتها الشخصية ذلك لانه من خلال تفاعلها مع هذه البيئة التى تعيش فيها ، يمكن أن تبنى شخصيتها وتنمو وتتأثر وتؤثر ، وتتغير وتغير نتيجة لاحتكاكها بالمؤثرات والخبرات التى تمر بها منذ ولادتها حتى نهاية حياتها ، الامر الذى يحتاج الى معرفة تفصيلية بمعطيات هذه البيئة فى أبعادها الاربعة المكانية والزمانية (ماضيها وحاضرها ومستقبلها) والبشرية والحضارية أو الثقافية، بهذا تصبح الرؤية التفسيرية واضحة لقياس اتجاهاتها ومواقفها فى فترة الانتقال التى تعيشها من طور البداوة الى طور الحضارة ، على أن نتبعه بمشيئة الله بالمقال الثالث والاخير الذى يتعرض للدراسة الميدانية التى اجريت ١٩٧٥ـ١٩٧٦ فى صحراء مصر الغربية .

أما البيئة الطبيعية ـ الايكولوجية ـ فيتضح فعاليتها اذا ما تصورنا مدى اختلاف أساليب الناس وطرق معيشتهم وتكيفهم ومواجهتهم للحياة فى البيئات الطبيعية المختلفة ، فالبدوية فى الصحراء تختلف هدفا

---

١ ـ د. حكمت أبو زيد ـ ملامح شخصية المرأة البدوية :
الحكمة : مجلة الدراسات الفلسفية والاجتماعية ـ العدد الاول ، السنة الأولى ، اكتوبر سنة ١٩٧٦ ـ صفحات ٢٨١ـ٣٠١ .

وأسلوبا ومسلكا واتجاها وتكيفا عن اختها الاسكيمية ساكنة المناطق القطبية ، كما تختلف عن أختها الافريقية ساكنة المناطق الاستوائية ، وهكذا يمكن القول بالنسبة لنساء العالم فى أنحاء المعمورة ٠

أما البيئة البشرية ـ الاجتماعية ـ بكل أبعادها ونظمها فهى الجماعة المنظمة لحياة البدوية والتى تعيش فى مكان معين وترتبط وتتفاعل لتحقيق أهدافها وتؤثر فى مجموعة الاتجاهات وانماط السلوك وتعمل على تحديد الادوار والمواقف التى تؤثر فى سمات شخصية البدوية ـ ٠

أما البناء الثقافى ـ أو الحضارى ـ فهو الخلفية لكل هذا والباعث للأنماط السلوكية ، فهو يؤثر بتراثه وقيمه ومثله ومعاييره فى أساليب التنشئة الاجتماعية للاطفال والتوجيهية للكبار ، انه بشطريه المادى والمعنوى ، يحيط البدوية بهذا النطاق أو الاطار الذى تنمو فيه سمات شخصيتها وتترعرع ٠

كل هذه المحددات والمعطيات المجتمعية تمتزج معا وتتداخل حتى ليصعب فصل الواحدة عن الاخرى وهو ما ينتج عنه ملامح شخصية المرأة البدوية ٠

المرأة البدوية والتغير الحضارى والاجتماعى :

أشرنا فى المقال السابق الى ضرورة ان نأخذ مفهوم العزلة التى تحياها المرأة البدوية بحذر شديد ، وأكدنا انها توصف بالعزلة النسبية بمقارنتها بأختها الحضرية ، وانها تتعرض مثل مجتمعها تماما للمنبهات الحضارية القومية والعالمية الممثلة فى صورة المؤسسات والمنظمات الحضارية التى يحملها المجتمع القومى بهدف عملية توطين البدو والعمل على استقرارهم لتحقيق هدف تغيير اقتصاد المجتمع حتى يكتفى ذاتيا ويساهم مساهمة فعالة فى الاقتصاد القومى ، الامر الذى يترتب عليه بالضرورة تغيير فى البنيان المورفولوجى للمجتمع مما يؤدى فى النهاية الى تغيير وضع المرأة البدوية وبالتالى الى تغيير فى أنماط علاقاتها المتوارثة جيلا بعد جيل ، ويكفى ان يقال فى هذه المقدمة ان تردد البدوية على المدن الحضرية لقضاء بعض شأنها أو لزيارة طبيب أو مجرد استماعها الى الوسائل السمعية ، أو تغيير فى زيها التقليدى أثناء وجودها بمنزلها ، أو تغيير نمط طهى طعامها حين يحل بعض الضيوف القادمين من الحضر عليها ، كل هذا وغيره يعمل على نقلها حضاريا من طور الى آخر ٠

هذا ويشير ابن خلدون في مقدمته الى هذا الطور الانتقالى من البداوة الى الحضارة (١) وأثر ذلك على السمات الشخصية للبدوى وذلك فى معرض حديثه عن الدرجات العديدة التى تفصل بين مرحلة البداوة والحضارة، وأن هناك بعض الاقوام الذين يعيشون مرحلة الانتقال هذه ، وان شجاعة القوم تتناقص كلما ازداد القوم اتصالا بحياة الحضارة وتباعدوا عن حياة البداوة (٢) ٠

وانقسم الكتاب المعاصرون الذين تناولوا ظاهرة استجابة البدوى لعوامل التغيير ، فالبعض يشترك مع ابن خلدون فى تأكيد أثر الانتقال الحضارى على تغيير سمات البدو وأنماط حياتهم ويرتكزون فى تعليل هذا الى بساطة حياتهم ، الامر الذى يسهل عليهم تغيير طرق هذه الحياة ، ومن هنا كان تقبلهم لشرب القهوة والشاى والدخان واستخدام البارود ، واقبالهم على قطن مانشستر لانها تلائم حياتهم والبيئة التى يعيشون فيها (٣) ٠ والبعض الآخر يميل الى تأكيد النقيض من الرأى السابق ، فالبدو يميلون الى حياة الصحراء ويعزفون عن الحياة السهلة فى الوديان والمدن تعلقا منهم بالحرية ، ويستدلون على هذا القول بأن بدو الصحراء السورية يستمرون فى التجوال فى الصحراء على الرغم من امكانية استقرارهم فى العمل الزراعى ، كذلك يستقون بعض أدلتهم من أحداث تاريخية معينة ، كعبور البدو الذين غزوا مصر فى صدر الاسلام من الوادى الى الصحراء غربا تاركين رفاهية مدن مصر وراءهم (٤) ، فى حين أن البعض الاخر يؤكد ان المجتمع البدوى (قد انقطعت به الاسباب من حيث يدرى ولا يدرى) وأنه فقد تماسكه أو كاد ، كما فقد استقلاله الاجتماعى والاقتصادى ، ولم يعد الحيوان يشكل عصب حياته ، ويأويه ويلبسه ويطعمه ويسقيه ويحمله ويحميه ، ولابد لهذا كله من أن يشمله التخطيط

---

١ ـ مقدمة ابن خلدون ـ تحقيق على عبد الواحد وافى ـ لجنة البيان العربى ـ القاهرة جـ ٢ ص ٣٢٥ ٠

٢ ـ الحصرى ـ ابوخلدون ساطع ـ دراسات عن مقدمة ابن خلدون ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٥٣ ـ ص ٣٢٥ ٠

3. Lawrence, T.E. Seven Pillars of Wisdom, London, Jonathan Cap, 1959.

4. Theisiger, Wilfred, Arabian Sands, New York, E.P., Dutton and Co., 1959.

القومى حيث يندمج فيه ، ولابد من تخطيط الخدمات أثناء فترة الانتقال التى يتعرض فيها لمشروع التوطين (١) ٠

ويستمر نفس المصدر فى قوله بأن شخصية المواطن القومى بكل ما يحمله هذا المفهوم من معان وما يتضمن من مسئوليات وحقوق بدأت تحل محل شخصية البدوى المستقل ومن ثم بدأ ولاؤه يتجه للدولة بعد أن كان متجها نحو القبيلة ، وبالتالى فانه قد فقد كل مقومات حياته الاساسية ، وتبدلت قيمه تبدلا جوهريا فى ظل المجتمع القومى ، من ذلك مثلا حل النظام الادارى مكان نظم الحكم القبلى وبناء القيادة السلفية وبالتالى انقطعت أسباب القيم القديمة والقوانين القبلية لتقوم عنها القوانين العامة ، وحتى النظام القرابى الذى تميز بقوة الصلة بالنظام السياسى القبلى قد اهتز فأختفت الالتزامات الجماعية لتحل محلها الالتزامات الفردية ، وكل هذا أثر على نظام الملكية الجماعية فيردها الى ملكية خاصة (٢) ٠

ونحن وان اتفقنا مع الرأى الاخير حول مرحلة الانتقال التى يحياها المجتمع البدوى اليوم وأنه يتعرض لعوامل التغيير مما يؤثر حتما على العلاقات البنائية فى المجتمع كما يؤثر على أنماط التفاعلات فيه ، فنحن لا نتفق معه فى الرأى بتقطع أسباب الاتصال بين ذوى القربى منهم ، واذا كانت الاستجابة سريعة بين البدو للمنبهات المادية الحضارية ، فما يزال للنظام القرابى مكانته حتى بالنسبة للجيل الجديد ممن واصل تعليمه بالجامعات ، ففى الوقت الذى نراه يعزف عن العودة الى المسرح الجغرافى القديم ، فهو ما يزال مرتبطا بمثل هذا النظام لا يستطيع التخلى عنه بسهولة ٠ كذلك بالنسبة للمرأة البدوية وهى تمثل الجانب المحافظ على التراث الاجتماعى ، لم تعد تعيش فى عزلة تامة ، وبدأت تستجيب لعوامل التغيير ، فما هى أهم هذه العوامل التى تضطرها لتعديل أنماط سلوكها وتغير فى اتجاهاتها وتؤثر فى بناء شخصيتها ؟

سوف نبدأ بالواقع الجغرافى الذى تعيشه المرأة مع مجتمعها فى مرحلة الانتقال ونتبعه بالاطار الديموجرافى ثم بالنظام الاقتصادى ثم بالبناء الاجتماعى ثم بالنسق القيمى ذلك لان الدراسة الميدانية لا تكتفى بالاطر

---

١ ـ د٠ محيى الدين صابر : البدو والبداوة ، مركز تنمية المجتمع فى المجتمع فى العالم العربى ، سرس الليان ١٩٦٦ ـ صفحات ٢٠ـ٢١ ٠

٢ ـ المرجع السابق ـ ص ٢٧

التصورية ، وانما تحتاج لمعرفة ظروف الواقع المعاش والظواهر المجتمعية التى تؤثر على استجابات المرأة ومواقفها واتجاهاتها ، حتى نتبين كيف تستجيب وتتكيف للعوامل السابقة بمنطقة الدراسة الميدانية •

فالبداوة اذن هى نمط حياة تمثلته المرأة البدوية كما يتمثله الرجل البدوى ، واذ تحس البدوية اليوم بوطأة عوامل التغيير ، وانتقلت اليها المؤسسات التعليمية وأتيحت أمامها فرص التعليم من المرحلة الاولى حتى الجامعية ، كما أن فرص العمل أصبحت أمامها مفتوحة ، وخلفها تراث تدعمه التشريعات الاسلامية ، ويؤكد حقها فى الميراث والملكية والتصرف فى أملاكها مما يتيح لها فرصة استقلال فى الشخصية ، ويحررها من أنواع القيود التى كبلت حراكها وفرضت عليها الوصاية والزمتها بواجبات اجتماعية • كما ان الخدمات التى تقدم للبدوية ، وشملتها خطة التنمية أصبحت حقا من حقوقها كمواطنة وهى بدورها سبب وعامل من عوامل التغيير •

هذا وسوف يظل مفهوم الشخصية دليلنا فى تفسير نوع استجابة المرأة البدوية ، لانه يعبر عن نتاج التفاعل الدينامى بين عوامل مختلفة محددة تشمل العوامل الوراثية وما يؤثر فى تكوين الجسم والعقل مما قد يميز جماعة انسانية عن أخرى ، كذلك يتناول الخصائص الطبيعية للبيئة ومؤثراتها التى تتعرض لها مع جماعتها ، ومن هذه عوامل البيئة الجغرافية والفيزيقية ، والعوامل الديموجرافية أو السكانية كحجم الجماعة والقوى العاملة ، والعوامل الاقتصادية والمستوى التكنولوجى والمادى وانماط البناء الاجتماعى ، والعوامل الحضارية والثقافية كأنماط تنشئة الاطفال وتربيتهم •• الخ •

الاطار الايكولوجى وشخصية المرأة البدوية •

يسكن منطقة الصحراء الغربية على مساحة شاسعة تقدر بنحو عشرين الف كيلو متر مربع وهى توازى ٢٪ من مساحة جمهورية مصر العربية ، وهى تلك التى تمتد نحوا من خمسمائة كيلو متر على طول الساحل الغربى من شواطىء البحر المتوسط من الاسكندرية الى السلوم وتمتد الى الداخل بنحو عشرين كيلو متر عرضا ، يسكنها عربان أولاد على وهم عدة قبائل ، ولهم تاريخ معروف ، كما يسكن معهم مواليهم من المرابطين الذين هاجروا من شمال غرب افريقيا واستقروا فى المنطقة •

وهذه المنطقة معرضة لسقوط الامطار بنسبة تفوق نسـبة الاجزاء الاخرى من وادى النيل ، وهى نسبة تسمح بنمو المراعى والزراعات القائمة على الامطار ، ويمكن ان نعتبر البدو القاطنين فى هذه المنطقة من أنصاف البدو اذ يجمعوا الى تربية الاغنام والابل الزراعة الجافة Dry Farming كالشعير الذى يزرعونه بوفرة ويصدرونه والتين والزيتون واللوز ٠ كما يشتغلون بغزل الصوف ، وحياكة البيوت من الشعر والاغطية الصوفية وصباغة الصوف وعمل الاكلمة ، كذلك يعملون بالتجارة ٠٠ أى أن نسبة ٧٥٪ من السكان ينخرطون فى النشاط الزراعى وهو نشاط متقـدم اذا ما قورن ببعض الانشطة الاقتصادية الاخرى ، هذا وما يزال البدوى يعزف عن الاشتغال بالحرف اليدوية وبالنشاط الصناعى ، كما يرفض العمل فى قطاع المرافق والخدمات على اعتبار انها مهن متدنية لا تليق به ، فى الوقت الذى يعمل فيه المهاجرون من دلتا نهر النيل فى مثل هذه الاعمال ٠

وفى تفسيرنا لعملية التفاعل التى تتم بين أفراد المجتمع البـدوى وجماعاته ومعطيات البيئة الطبيعية والفيزيقية بهذه المنطقة ، سوف نتجنب مقولات النظرية الكلاسيكية التى تقول بالحتميـة الجغرافية أو الجبرية الميكانيكية ، ومؤداها ان مجرد توافر ظروف جغرافية معينة يؤدى حتما الى نوع معين من الظواهر الاجتماعية ، كما يؤثر فى بنـاء الشخصية ، وعلى رأس القائلين بها ابن خلدون وذلك فى مجال مقارنته بين سمات الشخصيـة المغربية والسودانية والمصرية ، وارتكازه الى طبيعة المناخ فى تفسير كل من هذه الشخصيات الثلاث ـ ويرجع سبب عـدم تقبلنا لفكرة الحتميـة الى تعدد العوامل وتكاملها وتداخلها فى احداث الظواهر الاجتماعية ، أى أن الوقائع المتعلقة بالارض والمناخ لا يمكن أن تنفرد وحدها بتحديد بنـاء وأشكال الجماعة البدوية فى المنطقة ولا سيما بعد أن امتدت اليها يد التغيير والعمران وشملتها خطط التنمية ـ وقد يكون لهذه النظرية السابقة ـ ولاشك ـ دورها فى تفسير الطور الاول من البداوة حينما عجز المجتمع البدوى عـن التدخل فى البيئة الطبيعية ، وحينئذ لم يكن أمام البدوية سـوى الخضـوع لانماط سلوكية معينة والانصياع لما يفرضه مجتمعها من ضـوابط اجتماعية لكى يحفظ للجماعة حياتها وتماسكها ، كذلك قد تفرض عليها البيئة نوع من تقسيم العمل ، كما قد تشترك فى تشكيل سمات أسرتها ، فلقد لاحظ العالم الفرنسى لوبلى Le Play على سبيل المثال فى دراسة هامـة أجراها على العمال الاوروبيين أن للدائرة المكانية Locality أهميتها فى تحديد نوع العمل وبهذا يكون لها تأثير كبير فى النظـام الاقتصـادى

للأسرة وفى النظم الاجتماعية الاخرى التى تسـود بين النـاس (١) ، كما أشار هانتنجتون Huntington الى مدى ما تتيحه الظروف المواتية فى تقدم سير المجتمع الحضارى • كذلك لا يمكن أن نستبعد أثر العـوامل الجغرافية كالمناخ والتربة فى توجيه مشروعـات التوطين وبالتالى فى تكيف المجتمع البدوى لما يطرأ على بيئته الطبيعية من تعديل وتغيير ، ذلـك لان هناك علاقة تبادلية ـ كما يؤكد باومان Bowman — بين الظـواهر الاجتماعية ونمو المجتمع (٢) •

معنى هذا ان عمليات تكيف المـرأة البدوية لعوامل البيئـة الطبيعية المتغيرة أمر حيوى فى حياتها ، وهو ما يؤثر تأثيرا قويا فى بناء شخصيتها ، ويكفى للتدليل على ذلك المشروعات الاقتصادية الجديدة التى ادخلت على أنماط الانشطة الاقتصادية التقليدية وضرورة تكيف البدوى لها مدفوعا بالرغبة فى سد حاجاته الضرورية ، ويفترض أنه كلما زادت التغييرات على البيئة كلما تطورت حاجات الانسان وزادت بعضها على حساب البعض الاخر •

ولقد أشار (جراهام والاس Graham Wallas) الى العلاقةالوثيقة بين الصفات الموروثة فى الشخصية والبيئة بقوله :

ان البيئة الحديثة تعمل على الحد من بعض طبائعنا وامزجتنـا الغريزية (٣) •

كما يذهب (ماكيفروبيج) الى القول بأن الاستعدادات الموروثة للمرء درجت على التكيف خلال العصور لعوامل البيئة التى عاشت فيها ، بيد أنها بعد أن أفلتت من ظروف البيئة وجدت حياتها صعبة واضطرت الى التخبط فى مسيرتها (٤) •

هذا ونحن لا نملك دليلا يبرهن على ان المرأة البدوية كانت أقل أو أكثر من اختها الريفية أو الحضرية قناعة بنصيبها فى الحياة ، أو دليـلا

---

1. Frederic Le Play, Les Ouvriers Européens, Paris, 1855.
2. Isiah Bowman : Geography in Relation to the Social Sciences (New York, 1934) p. 225.
3. Graham Wallas : The Great Society, London 1920, Chapter eleven.

٤ ـ ماكيفر د•م وبيج ، شارلز هـ ـ ترجمة د• على أحمد عيسى • المجتمع ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ الطبـعة الثالثة ١٩٧٤ صفحات ١٦٣ـ١٦٤ •

على أنها كانت أقل أو أكثر منهما معاناة فى محاولتها التغلب على ظروف البيئة الصعبة القاسية ، ولكن مانملكه من أدلة تاريخية يدل على أنها عانت، وأن هذه المعاناة ومحاولتها التغلب على صعوباتها خلقت منها شخصية صعبة المراس ، كما تدلنا الدراسات التاريخية المدعمة بنماذج لشخصيات بدوية نسائية (١) على أن المرأة البدوية فى طورها الاول ـ أى منذالعصرالجاهلى ـ كانت نموذجا فذا للشخصية القادرة على التكيف بظروف بيئتها ، ونؤكد هنا على أهمية المنهج التاريخى فى دراسة العلاقة المتبادلة بين الشخصية والبيئة على اختلاف أنواعها ، وهو ما سوف نوليه اهتمامنا فى موضع آخر من بحوثنا فى الاجتماع البدوى ـ .

كذلك فان هناك أدلة معاصرة تشير الى توفيقها فى استخدام الاساليب التكنولوجية البسيطة والى تكيفها للنظم الاجتماعية القبلية ، الامر الذى أضفى على شخصيتها سمات متميزة ، ومكنها من ان تتفاعل مع مجتمعها تفاعلا سويا ، وهو المجتمع الذى كان مغلقا فى وجه التيارات الحضارية الحديثة ، وهى فى تعرضها الان لهذه التيارات فالمتوقع أن تسير على نفس الدرب الذى سارت فيه أختها الحضرية من قبل وأن تشاركها الثورة على أوضاعها وتحاول تنمية شخصيتها .. هذا وتؤكد الدراسات الانثروبولوجية الحديثة هذا الاتجاه للانسان البدائى الامر الذى قضى على الفكرة التى نادى بها المفكرون الطبيعيون فى أوروبا فى القرن الثامن عشر وعلى رأسهم جان جاك روسو ومؤداها (سعادة المتوحشين وقناعتهم) ، كذلك فالملاحظ ان البدوى يعمل دائبا على تعديل بيئاته بهدف ارضاء بعض حاجاته المتزايدة، كذلك تفعل البدوية .

ولا يعنى هذا ان المرأة البدوية ـ وهى تشترك فى تغيير بيئتها ـ لا تعانى من أسباب سوء التوافق نتيجة لظروف الحياة الحديثة ، أو أنها لا تعرف الصراع النفسى فى محاولتها التكيف مع الاوضاع الجديدة فى بيئتها المتغيرة ، وانما يعنى انها تقبل على التغيير وتحاول أن تسهم فيه بنصيب .

وتشير الدراسة الى أن مجتمع البدو فى منطقة الدراسة الحالية مثلهم مثل المجتمعات البدوية فى البلاد العربية وفى غيرها يمرون بنفس مرحلة التوطين ومن ثم تتغير سمات شخصيتهم من خلال اسهامهم فى عمليات التوطين .

---

١ ـ دكتور أحمد محمد الحوفى : المرأة فى الشعر الجاهلى ، دار الفكر العربى ـ الطبعة الثانية .

أشكال التوطن البدوى فى منطقة الدراسة :

يعود اهتمامنا بالاشارة لعملية التوطين الى ما تترتب عليه مشروعاته من تغيير فى بناء المجتمع البدوى والنظام الاقتصادى وفى شخصية المرأة البدوية ويمكن تلخيص هذه المشروعات على النحو التالى :

١ ـ الاستخدام الجيد للاراضى القابلة للزراعة ٠

٢ ـ ادخال أساليب الادارة المتطورة والتي تمارسها الحكومة المحلية بالمشاركة مع البدو ٠

٣ ـ تقديم خدمات للمجتمع البدوى تتناول النواحى التعليمية والصحية والاجتماعية والثقافية كما تتصل بالمرافق المختلفة كالكهرباء والماء ٠

٤ ـ ايجاد موارد اقتصادية جديدة مثل :

أ ـ الزراعات الجافة Dry Farming

ب ـ تحسين سلالات الاغنام والتوسع فى مناطق الرعى ٠

جـ ـ مزارع لتربية الدواجن ٠

د ـ زراعة الغابات ٠

هـ ـ مصايد الاسماك ٠

و ـ صناعة السياحة الداخلية والدولية ٠

وان نظرة لهذه المشروعات تبين ان عملية توطين البدو مستمرة ، وتخضع لتخطيط علمى يتناول جميع ما يتصل بموارد المنطقة ومعطيات البيئة ومطالب الحياة المتزايدة ٠

وان البدوى الذى اعتاد الحياة المتنقلة ، ومارس الهجرات الفصلية الافقية ، وقطع مسافات شاسعة فى تجواله ، وتكيف لنوع الحيوان الذى يستخدمه ، ولانواع البيئة التى يغشاها ولفصول السنة التى تمر به ، واستخدم سواء فى تجواله أو استقراره مساكن يسهل نقلها ، وهى شبيهة بمساكن جميع أنواع الرعاة فى العالم مهما اختلفت أنواعها وتعددت أشكالها (١) ، بدأت تتغير أوضاعه السكنية وسواء عاش البدوى فى خيمة أو فى مسكن أو جمع بين النمطين فهو مايزال يحتفظ بقيمتين فى هذا الشأن ولا بأس من الاشارة اليهما هنا :

---

١ ـ دكتور محمود رياض : الانسان دراسة فى النوع والحضارة ـ دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ الطبعة الثانية ص ٤٦٥ ٠

الاولى : تتعلق بمبدأ الخصوصية وهو ما يتفق مع التراث الـــدينى والاجتماعى ، وتبدو هذه القيمة واضحة فى اختيار البدوى لمواقع ســكناه وهى عادة مناطق مفتوحة ، وتحيطها أراض شاسعة ، أو بالقرب من بساتين أشجار الفاكهة أو حقول الشعير ، بحيث تبدو المســاكن أو الخيام منعــزلة بعضها عن بعض أو تتجمع فى قرى تتبعثر فىأرجائها المنازلوالخيام على أبعاد كبــيرة ٠

الثانية : هى قيمة الملكية الخاصة وتبدو فى حرص البدوى على احاطة منزله بأرض شاسعة ، وهو يعلن عن ادعائه بملكية هذه الارض بمختلف الوسائل كأن يحيطها بسور من المبــانى أو بأية مادة من معطيــات البيئــة كأسلاك الحديد الشائكة من مخلفات الحرب العالمية الثانية ٠ ومع أن التراث الاجتماعى والنظام القبلى يؤكد على قيمة الملكية العامة (أى الجماعيــة) فأمام منافسة القبائل الاخرى من جهة وامام الغــزو الحضــارى وزحف سكان المدينة على صحرائه ولاعتقاده الجازم بأن كل هذه الارض هى ملك له أخذ يعلن عن حقوقهفى امتلاك أية مساحة يضع يده عليها ٠ وسوف نشــير الى هذه الظاهرة فيما بعد حين نتعرض للقيم البدوية السائدة ٠

كذلك فان من معالم مرحلة الانتقال هو احتفاظ البدوى بنمطىالسكن، أى بالخيمة والبيت المبنى ، وقد يخيل للباحث ان هناك تناقض فى ســلوكه وقيمه وفكره ، ومما يدلل به على هذا التناقض انتفاعه بمعطيات التقنيــة الحديثة فى الادوات التى يستخدمها فى منزله ، كما قد يزود مسكنه بأثاث حديث ، ويستقبل ضــيوفه الحضريين فى صالون (مجهز بأثاث فخم) ، أما ضيوفه من البدو فيستقبلهم فى خيمته المزودة بالاحرمة والأكلمة التــى صنعتها نساء العائلة ، والتى تمثل عادة أهم ما تحمله العروس الى بيت زوجها وتتباهى بعدده ومتانة صنعه على قريناتها ويظل يمثل بعضممتلكاتها الخاصة ، مثلها مثل حليها وملابسها ٠

وان زيادة أعداد البدويين الذين يتخذون مساكنهم بالحضر ولا سيما فى مدينة مرسى مطروح (١) ، مما يشير بوضوح الى فترة الانتقال والتغير الحادث فى بيئة البدوى لا سيما اذا ما تذكرنا ان رئيس العائلة أو البيت ، فضلا عن رئيس القبيلة قد يكون له مسكن بالمدينة ، وقد تقيم فيه زوجته

---

١ ــ لكى ندلل على حقيقة هذه الظاهرة وهى الغزو البدوى للحضر نشير فقط الى الازدياد المطرد فى عدد سكان المدن الكبيرة والصغيرة منها مما سيأتى فى حينه عند دراسة النطاق الديموجرافى لمجتمع البحث ٠

الحضرية وأولادها ، ولا سيما اذا كان منتخبا من القبيلة فى أى تشكيل من المجالس المحلية ، وأما الاخر فهو وسط أراضى القبيلة أو العائلة بعيدا عن الساحل وقد يضم زوجة بدوية وأولادها ، كما يستعمل فى تنقلاته بين المدينة والدواخل سيارة ٠

ويمكن من هذا الاستعراض لواقع الظروف الجغرافية للمنطقة موضع الدراسة ومن أنواع واشكال التوطن البدوى في المنطقة ٠ ومن الظاهرة الايكولوجية السائدة الان والتى تشير الى أشكال وأنواع التفاعلات بين كل من العنصر البشرى والبيئة الطبيعية ما يلى :

١ ـ يتوافق البدوى مع الظروف المتغيرة للمنطقة قدر اقتناعه بأهمية التغير ، ولهذا نستبعد سمة السلبية عنه ، وانما قد يكون متحفظا ازاء بعض ما يدخله المتحضر على البيئة الطبيعية لعدم اقتناعه بنتيجتها مثلا بالنسبة لمواقع اقامة المراوح الهوائية وعدم صيانتها ٠

٢ ـ مع ان احتفاظ البدوى بنمطى المسكن قد يدل على التناقض الذى يحياه بين نمط قديم ألفه ونمط جديد جذبه ، فلان العادة كما يقول (جان جاك روسو) هى طبع ثان وان الخيمة بعد كل هذا تمثل فى حياته حدثا هاما ، وهى التى أعانته كما أعانت اسلافه من قبل على مغالبة الظروف الطبيعية ، وهى التى كان يسهل عليه حملها فى تنقلاته الموسمية ، وهى التى حلت الكثير من مشكلاته أثناء تقلبات الجو ، وسوف تظل (الخيمة) حتى جيل أو أكثر رمزا لفترة حضارية يعتز بها كما ترتبط بذكريات عزيزة وأليمة معا ، وهى تذكره ببساطة حياته ، وبقيم اتسمت بها شخصيته من كرم ضيافة واغاثة ملهوف ، وحماية خائف ، وتأمين حياة من التجأ اليه ، واعداد طفل لحياة المستقبل ، كما سوف تظل رمز فترة سادها النظام القبلى دون منافس ، وارتبط بنشاط القبيلة وبحياتها الاجتماعية والثقافية والسياسية ، فلطالما عقدت بها المعاهدات مع القبائل الاخرى ، واستخدمت كمجلس للمشاورات بين كبار السن من مشايخ القبيلة ، وطالما كانت مسرحا لحل مشكلات اجتماعية تعرضت لها جماعته من ثأر ودية ومن زواج وطلاق ٠٠ الخ ، وهى بعد كل ذلك هى رمز وحدة الجماعة والى مكانة شيخها الاجتماعية والى سلطته الادارية والسياسية ،فضلا عن كونها رمزا للتراث الاجتماعى كله ٠

وأما المنزل الحديث الذى أقامه اما محاكاة أو تقليدا لغيره أو اقتناعا بفوائده كعنوان للامن والاستقرار ، فهو يعنى حضاريا اجتياز البدوى لعتبة مرحلة حضارية جديدة كما تمثل تأمينا لحياة أفراد اسرته من بعده ٠

٣ ـ يقع عبء التغيير فى حياة الجماعة على أكتاف الجيل الجديد من الشبان ، فاذا كان البدوى ما يزال يشعر بألفة فى حياته بالخيمة ، فلا يعنى بالمقابل أنه يرفض ان يكون له مسكن مستقر مزود بمعطيات الحضارة المادية، تلك التى اقتنع بفائدتها أو اقتناها للتفاخر والتباهى ، ودليل على الثراء ـ تماما كما يقبل الان فى توظيف رأسماله بعد ان اشتغل بالنشاط التجارى فى تشييد الفنادق بمدن الطريق الساحلى ، وهى بمثابة نزل يستخدمها المسافرون أو يقيم بها المصيفون ، مما يشير بوضوح الى مدى استعداده لتطوير مجالات نشاطاته الاقتصادية تحسينا لدخله ورفعا لمستوى أسرته ، كذلك فان استبداله للوسائل التكنولوجية البدائية فى النشاط الزراعى بالوسائل الحديثة يدل على اقتناعه بموازنة كم المجهود مع كم العائد ـ وهى قيمة اقتصادية عالية ، كذلك فان استخدامه للسيارة فى تنقلاته بدلا من الابل يدل على قيمة عامل الوقت فى حياته •

٤ ـ وحين تعيش الفتاة البدوية فى بيئة متغيرة كهذه وتحاول أن تتكيف معها ، وبهذا تختلف فى اتجاهاتها وسلوكها عن نمط تعودت عليه جدتها أو امها ، وحين تسكن المدينة ، وتتخذها مقرا اما بصحبة أبيها أو فى القسم الداخلى كطالبة علم أو كموظفة (١) فى احدى المرافق ، فسوف تشعر حتما بسوء التوافق لفترة قد تطول أو تقصر ، وسوف تتمزق بالصراعات النفسية نتيجة لاحتكاكها بمعطيات الحضارة المادية والثقافية ، وسوف يستبد بها الشعور بالعزلة والاغتراب لبعدها عن مضارب العائلة ، أو لاضطرارها ان تترك البيئة الرحبة وتمضى وقتها حبيسة جدران اربعة فى حالة كونها زوجة فقط لاحد ابناء (شباب العائلة) الذى آثر ان يتخذ من المدينة مقرا دائما له ومركزا لنشاطه المتعدد الوجوه (٢) ، وقد يكون

---

١ ـ شاهدت الباحثة حالات لفتيات بدويات تمكن من أن ينلن المؤهلات المتوسطة والعالية فصرن اخصائيات اجتماعيات يعملن بالوحدات الاجتماعية الحضرية ، أو مدرسات أو مهندسات زراعيات يعملن بمراقبة استصلاح الاراضى ، وهن يقمن بدورهن فى تنمية المجتمع وفى تنشيط حراك المرأة المهنى والاجتماعى ، ولكنهن مازلن قلة وكثيرا ما ترجع أمهاتهن الى اصول حضرية لفرع من فروع العائلة •

٢ ـ كثيرا ما يعمل البدوى المؤهل بمهنة التدريس ، وبسواقة السيارات أثناء وقت فراغه بالتجارة وبالنشاط الفندقى أثناء موسم الصيف أو بغير ذلك من المهن الحرة التى يقبل عليها ولا يأنف العمل فيها ـ انظر فى هذا البحث موضوع نوع العمل والقيم البدوية •

مقامها الدائم شقة بعمارة سكنية عالية غير مسموح لها ان تفتح بابها أو تتعرف على جيرانها القادمين من كل مكان من أنحاء الجمهورية ، وهى فى كل هذا وذاك شديدة الحنين الى مضارب خيام العائلة حيث الهواء الطلق ، والارض الشاسعة ، وسوف تفرح للمناسبات التى تنقلها الى هناك ٠

ان الفتاة البدوية تمثل جيل الصراع ، فهى تضع قدما هنا وقدما هناك، وسوف تشمل ظاهرة الصراع هذه جيلا أو اكثر ٠

الاطار الديموجرافى وشخصية المرأة البدوية :

يقصد بهذا الاطار دراسة التغيرات التى تطرأ على حالة السكان فى المجتمع ويتضمن توزيع السكان على المساحة التى يشغلونها واسباب نموهم، ودرجة كثافتهم وتخلخلهم ومبلغ ثباتهم وحراكهم ، كذلك يصور الحالة الاجتماعية من حيث تعداد المواليد والوفيات وحالات الزواج والطلاق ومستويات المعيشة والصحة العامة والقيم الاخلاقية والانحرافات الشاذة والجرائم ٠

ودون الاغراق فى تفصيلات تتناول كل هذه المتغيرات ولا سيما اذا ما تذكرنا صعوبة الحصول على احصائيات لكل هذه فسوف نكتفى بتناول بعضها والتى سوف تفيدنا فى أخذ عينة الدراسة وفى فرض فروضها وبالتالى فى تفسير نتائجها ٠

لقد اتضح لنا من قبل كيف كان للبيئة الجغرافية التى يعيش فيها بدو الصحراء الغربية تأثير على سلوك الافراد ونوع أعمالهم وفرصهم فى الحياة وطموحاتهم وتفاعلهم مع معطيات البيئة الطبيعية واسلوبهم فى تدبير شئون حياتهم وحاجاتهم المتزايدة ــ ولابد من التأكيد هنا الى أهمية هذه المتغيرات فى حجم جماعة البدو ودرجة كثافتهم ومدى تخلخلهم منحيث توزيعهم على المدن والقرى ، ذلك لان كثافة السكان ترتبط بعوامل كثيرة أهمها المناخ ودرجة خصوبة الارض وما يشمل عليه باطنها من المعادن وزيادة نسبة المواليد على نسبة الوفيات ومبلغ الخصوبة التناسلية وتيارات الهجرة الداخلية والخارجية ٠

ويرجع الاهتمام بهذه المتغيرات السكانية الى تأثيرها فى الظواهر الاجتماعية ، فالافراد فى المجتمع يعتبرون القوة الفعالة المؤثرة فى التغير الاجتماعى ، كذلك فان الكثافة هى عامل من العوامل الرئيسية فى ظاهرة تقسيم العمل ، وفى تكامل التخصصات المهنية ، وفى زيادة الانتاج كما وكيفا ٠٠ الخ ٠ وبالتالى فان الملاحظة الاولى المتفحصة لحجم السكان بالنسبة

للمساحة الشاسعة تبين مدى تخلخلهم وكيف يبدو والحالة هذه المجال متسعا أمام المرأة البدوية ، اذا ما تمكنت من التخلص من التقاليد البدوية المكبلة لحركتها ، ان تساهم بنصيبها فى مشروعات التنمية ٠

كما سبق أن بينا ان منطقة الدراسة والتى يسكنها البدو مساحتها هى عشرون الفا من الكيلو مترات المربعة ، وان الامكانات المتاحة فى البيئة لم تستغل بعد الامر الذى يؤكد ضعف الكفاية الانتاجية نتيجة لتخلخل السكان ٠

وسوف نركز فى هذا الاطار الديموجرافى على التعداد العام للسكان ثم تعداد القوى العاملة لنتبين موقف المرأة البدوية من هذا المتغير السكانى وكيف يتوقف عليها ٠

أولا ـ تعداد سكان المنطقة :

يوضح الجدول التالى مقارنة بين تعداد سكان المنطقة محل الدراسة خلال خمسة عشر عاما أى ١٩٦٠ ، ١٩٦٦ ، ١٩٧٥ الملاحظات التى سبق ابداؤها ٠ وهو لا يشمل السكان من البدويين فقط ولكن من الوافدين أيضا من وادى نهر النيل ٠

كذلك يلاحظ ان تعداد ١٩٦٠ شمل منطقة يعيش أكثر من نصف سكانها من البدويين كأنصاف بدو ـ واقتصر فى تعداد ١٩٦٦ على أخذنا بمعلومات الاخباريين مثل مشايخ العائلات والقبائل ، أى انه يوصف (بالتعداد التقديرى) ، كذلك اعتمدنا على تقدير نسبة النمو الطبيعى لسكان المنطقة وهى ٥ر٢٪ يعتبر قاصرا بسبب اهمال البدو لعملية تسجيل المواليد والوفيات فضلا عن تعذر تتبع حراك السكان الجغرافى داخل المنطقة وخارجها ٠

هناك ملاحظة أخرى وهو انه كان من الممكن الاعتماد على سجلات التحاق التلاميذ بالمدارس الابتدائية ـ على اعتبار ان السن المسموح به هو من السادسة حتى العاشرة ٠٠ الا انه وجد استحالة تطبيق هذه الاداة وذلك بسبب الاختلاف الكبير بين حركة الالتحاق من مدرسة الى أخرى ٠

الخلاصة انه اعتمد فى هذا البحث على تقدير التعداد السكانى بالجدول التالى على نتائج تعداد ١٩٦٠ ومن حساب نسبة ٥ر٢٪ وهى نسبة الزيادة السكانية Growth Rate مع الاخذ فى الاعتبار زيادة الهجرة الخارجية على الهجرة الداخلية :

جدول يوضح حجم سكان المنطقة خلال خمسة عشر عاما موزعا على المدن والقرى الرئيسية

المدن والقرى الرئيسية	١٩٦٠	١٩٦٦	١٩٧٥
السلوم	٤ر٨٥٠	٥ر٦٠٠	٦ر٧٠٠
سيدي براني	١٧ر٤٦٤	٢٠ر٢٠٠	٢٥ر٢٠٠
مرسي مطروح	٣٠ر٦٢٧	٣٨ر٥٠٠	٥٠ر٠٠٠
الضبعة	١٢ر١٢٢	١٤ر٠٠٠	١٧ر٥٠٠
الحمـــام	٨ر١٤٤	٩ر٤٠٠	١١ر٧٠٠
برج العرب	٥ر٢٦٧	٦ر١٠٠	٨ر٦٠٠
المجموع	٧٨ر٤٧٤	٩٣ر٨٠٠	١١٧ر٠٠٠

هذا ويقدر البدو أو انصافهم بنحو مائة الف نسمة (١٠٠ر٠٠٠ نسمة) وتعداد الوافدين بنحو سبعة عشر الفا (١٧ر٠٠٠) نسمة ، ونؤكد هنا ان هذا التعداد تقديرى اذ تبدو المدن والقرى مزدحمة بعض الشىء ، اذا ما قورنت ببقية اجزائها ذات الكثافة القليلة وذلك راجع الى ان حوالى نصف عدد السكان يتركز فى المدن الرئيسية مثل مرسى مطروح وسيدى برانى وكذلك فى بعض المدن الصغيرة والقرى مثل برج العرب ، وأما النصف الاخر فيسكن أماكن متفرقة ، وفى مساكن مبعثرة فى جميع المنطقة وحول الابار والسوانى ٠

وتبدو المدن الساحلية مزدحمة فى موسم الصيف وهو موسم السياحة الداخلية ، كذلك فان سهولة المواصلات بين ليبيا ومصر ادت فى السنوات الاخيرة الى زيادة النشاط السياحي ولا سيما فى منطقة مرسى مطروح ، فضلا عن ان زيادة حركة التهريب (١) ادت الى تنشيط المنطقة عموما ، كذلك فان زيادة الاهتمام بقطاع الخدمات وعدم اقبال البدو على شغل الوظائف الحكومية ادى الى زيادة عدد الوافدين من وادى نهر النيل ، كذلك فان حركة انشاء الفنادق والمعسكرات وورش السيارات على طول لطريق الساحلى لخدمة المسافرين والمصيفين مثل ما حدث فى برج العرب ، وسيدى عبدالرحمن

---

١ ـ يلاحظ ان الاسم الذى يطلق على هذه الظاهرة هو التجارة والبدو لا يرون فيها شيئا غير مشروع ٠

وسيدى برانى ومرسى مطروح ، زادت من ظاهرة التحضر كما زادت من عدد السـكان ٠

معنى هذا ان تعدد العوامل يفسر التركز فى المدن والقرى الرئيسـية كما يفسر زيادة النمو الحضرى على حساب النمو الريفى ٠

ماذا عن تعدد الاناث ؟

واذا كان التعداد العام يعانى من صعوبات عديدة ، فلا ينتظر ان يكون هناك تعداد دقيق للاناث ، فالبدوى مايزال يجد حرجا فى الافصـاح عن كل ما يتعلق بهن استجابة منه لسنن التقاليد الصارمة ٠

على انه من الممكن ان نستنتج من التقارب بين عدد الذكور والاناث فى جمهورية مصر ان هناك تقارب أيضـا بين هذين النوعين فى منطقة الصحراء الغـربية ٠

ثانيا ـ القوى العاملة وموقع المرأة البدوية منها :

يرتبط متغير القوى البشرية الانتاجية بتطور المجتمع ومن ثم كان اهتمام البحث بمعرفة تعداد هذه القوى فى منطقة البحث ، على انه يلاحظ أن احصائيات القوى العاملة تفتقر الى الدقة ٠

قدرت القوى القادرة على العمل والتى يتراوح أعمارها ما بين ١٥ـ٦٥ سنة بنحو ٣٨٦٠٠ سنة ١٩٦٠م ، ٦٠٠٠٠ سنة ١٩٧٥م وتنقسم بنسب متساوية بين الجنسين ، وتتركز العمالة الحالية للمرأة فى قطاع الزراعة ، ويقدر العاملون من الذكور فى قطاع الزراعة بنسبة ٦٠٪ الى ٧٠٪ من حجم القوى العاملة ، ولكن غالبية هؤلاء يمتلكون مصادر أخرى للدخـل الى جانب النشاط الزراعى ولا سيما التجارة وتربية الاغنام ـ أما النسبة الباقية من السكان فهى من أبناء وادى النيل ، يعملون فى الوظائف الحكومية وفى قطاع المرافق العامة والخدمية كالتعليم والصحة والشئون الاجتماعية ، كما يقومون وحدهم بالنشاط الانشائى والتعميرى فى بناء المساكن ، وتقل نسبة العاملين فى قطاع الصناعة ٠

معنى هذا ان عزوف البدوى عن الاشتغال بهذه الاعمال واحتقاره للعمل كأجير سوف يظل عقبة فى انخراطه فى عجلة الانتاج الاقتصادى المتجـدد بالمنطقة ، وبالتالى فتظل الدعوة مفتوحة لزيادة حجم السكان زيادة طبيعيـة ومن خلال هجرة ابناء وادى النيل ٠

ثالثا ـ المرأة البدوية والوظيفة البيولوجية :

هناك احتمالات لتعمير المنطقة ذات الكثافة المتخلخلة :

أ ـ الزيادة الطبيعيـــة ٠

ب ـ الهجرة الداخليـــة ٠

وسوف نركز على الاحتمال الاول لعــــلاقته الوثيقة بوظيفة المــرأة البيولوجية وبقيمتها فى المجتمع البدوى ـ تظهر على الفتــاة البدوية علامات البلوغ المبكر ، بيد أنها تهرم فى الثلاثين من عمرها ، كما تظهر هذه العلامات على الفتى ويكتهل الرجل بدوره فى سن الاربعين ٠

من هذا يتبين ان زواج الفتاة المبكر دليل على اكتمـال انوثتها وكذلك فان انجابها المبكر والمتعدد دليـل على حيويتها ٠٠ ومن ثم تظل وظيفـــة المرأة الاساسية هى الانجاب ولا سيما الذكور فهم عزوة العائلة ، ومصـــدر فخرها ، وامتداد الاب والاجداد ، وزينة الحياة الدنيا ٠

ولقد ظلت قيمة المـرأة المنجبة ولا سيما للذكور تراث المجتمع العربى ولا سيما البدوى ، فمنذ العصر الجاهلى (رفع العرب من أقدار المنجبـــات فعدوهن مثلا عليا يرمقونها ويقيسون عليها ٠٠ لذلك ضربوا ببعضهـن المثل فقالوا : انجب من ماوية وانجب من فاطمة بنت الخرشب وانجب من امالبنين وانجب من خبيئة (١) ـ أما المرأة التى تصـــاب بالعقم فلا قيمة لها ، وهى تلجأ الى الطب الشعبى والدجل والشعوذة عسى أن يمن الله عليها بالشفاء٠٠ هذا ولا يعترف الرجل البدوى باحتمال اصابته بالعقم ولهذا فهو يلجأ الى تعدد الزوجات ، ويصبح الدعاء له بين أفراد عائلته بأن يكرمه الله بالانجاب٠

واذا كان الزواج يمثل أمل المرأة فهو يمثل واجبا دينيا بالنسبة للفتى ، كما يمثل قيمة اجتماعية ، لانه يؤهله لكى يدخل فى زمرة رجال العــــائلة والقبيلة ، يذود عنها ، ويحميها ٠٠

ولما كان التبكير بالزواج بالنسبة للفتى والفتاة يكون احد عنـــاصر النسق التقليدى المتصل بالزواج فانه يعتبر صيانة للفتى وحماية لاخلاقه ، وصحة الفتى والفتاة من أهم العوامل التى تؤدى الى انجـــاب نســل صحيح البنية ، سليم القوى العقلية ٠

---

١ ـ د٠ احمد محمد الحوفى : المرأة فى الشعر الجاهلى ـ دار الفكر العربى ـ الطبعة الثانية ، ص ٨٥ ـ ص ٨٧ ٠

ان تمتع البدوى فى منطقة الدراســـة بالقوة الجثمانية يرجع الى خلو المنطقة من البلهارسيا وهو المرض المنتشر فى وادى النيـل ، كذلك يرجع الى بساطة حياته ، وطريقة غذائه وطهى طعامه ، والى نصيبه من الهواء النقى وضوء الشمس ، والى نشاط وحرية حراكه وبعده عن ضوضـــاء المـــدن وتلوث البيئة - وتتمتع البدوية بنفس هذه العناصر ، كما تتمتـع بالقـدرة التناســـلية .

هذا ويمارس البدو - بطرقهم الخاصة - المتوارثة بعض العادات الصحية وأنواع الدواء من أعشاب الصحراء ، ولقد اشـــتهر بعض الاطباء الشـــعبيين بينهم بقدرتهم على علاج المرض ، ولهذا فانهم لا يرون فى هذه الممارسات أى مصدر للقلق أو الخطر كما يصوره علم الطب الحديث - ويرى لايل سوندز Lyle Saunders فى هذه الظاهرة :

(ان ممارسة الطب فى أى شكل من اشكاله وفى كل زمان انما تتضمن تفاعلا بين شخصين أو اكثر قد تطبع كل منهما تطبعا اجتماعيا ، وفضلا عن هذا فان هذه الممارسة انما تحدث فى نظام اجتماعى يقوم بتحـــديد ادوار المشتركين فيها ويبين أنواع السلوك المناسبة لكل من هذه الادوار كما تقدم مجموعة القيم التى تحفز هؤلاء المشتركين فى دوافعهم وسلوكهم (١) .

وفى مثل هذه المجتمعات يرتبط مفهوم الصحة والمرض ارتباطا وثيقا بالقيم الخلقية وبسلوك الفرد الاجتماعى ، فالرجل الحريص على طهارته ، المتمسك بالاخلاق الفاضلة فى علاقاته الجنسية قادر على أن ينجب ذرية سليمة صحيا ومن ثم تصبح هذه النظرة الاجتماعية قادرة على ضبط السلوك الجنسى للزوجين ، كما تدعو الى تماســك الاسرة واستقرار الحياة الاجتماعية فضلا عن اتفاقها مع النسق الـديني للمجتمع وهو عدم اغضاب الله .. فضلا عن الحرص على انسابهم كما يحتم عليهم نظامهم القبلى .

وليس من شك ان محاولة استبدال الوسائل الطبية الشعبية التقليدية مما تواضع عليه المجتمع البدوى ، بالوسائل الحديثة ، يرجع نجاحهـــا الى تفوقها فى تقديم الطب العلاجى والوقائى .. كذلك فان الجمع بين الوسيلتين القديمة والحديثةأمر متوقع فى هذه المرحلة الانتقاليــة .. فكثيرا ما يجمع البدوى الى الاعشاب الصحراوية (أدوية) الصيدليات كذلك فان الاقبـــال على التطعيم أصبح أمرا شائع بينهم .. وما يزال الاقبال على شغل الاسرة

---

1. Lyle Saunders, Cultural Difference and Medical Care, New York, Russel Sage Foundation 1954, p. 7.

بالاقسام الداخلية بالمستشفيات ضعيفا خارج منطقة مرسى مطروح وذلك راجع الى عزوف البدوى عن ترك أهله حين يشتد عليه المرض ، أى ان المعايير الحضارية تنعكس فيما يظهر لدى بعض البدو من مقاومته للتمريض بالمستشفيات اذ يعتبر عزل المريض فى مستشفى لفظا من الاسرة أو العائلة لفرد من أفرادها وتخليا عن رعايته وتعتبر رعاية المريض أثناء مرضه من الزم الالتزامات الجمعية نحوه .

هذا وتزداد حركة الاقبال على العيادات الخارجية والمستوصفات ، ومازالت المنطقة تعانى نقصا فى الاطباء اذ يخصص لكل ٤٫٠٠٠ نسمة طبيب واحد وهى نسبة منخفضة بمقارنتها بمتوسط النسبة القومية (طبيب لكل ٢٫٠٠٠ نسمة من السكان) أما نسبة الممرضات الى الاطباء فهى ٣ : ١ وهى نسبة مرتفعة اذا ما قورنت بالنسبة القومية وهى ١ : ١ .

وان الوعى بالموقف الحضارى يوضح لنا لماذا لا تعرف البدوية معنى تنظيم الاسرة أو تحديد النسل ، وعلى ذلك فليس هناك تفكير فى الحاق مراكز تنظيم الاسرة بالعيادات والمستشفيات كما هو الحال فى المدن الكبيرة .

كذلك فان التثقيف الصحى لا يمكن ان ينجح فى تحقيق أهدافه ما لم تقتنع البدوية بنتائجه .. فتقبل البدوية لموت الاطفال باستسلام بأعتباره قضاء وقدر يعمل على زيادة نسبة وفيات الاطفال بالامراض المعدية ، بيد ان اقبالها على برنامج تطعيم الاطفال ضد الامراض المعدية يعتبر تغييرا فى مفهوم القضاء والقدر وبالتالى وضع حد لموت الاطفال .. وسوف تظل تستخدم الاساليب التى ورثتها عن جداتها من رقى وتمائم وتعاويذ جنبا الى جنب مع الوسائل الحديثة ، فهذه لتمنع عن طفلها الحسد وتحرسه من العين الشريرة وتلك لاقتناعها بفائدتها بعد التجربة .

الخلاصة ان كل هذه القيم والانماط السلوكية المتصلة بالصحة العامة أو بالمرض والتغذية تختلف باختلاف البيئة الصحراوية ـ سواء أكانت قرى أم مدنا ـ كما تختلف باختلاف ثقافة الام ، وبمكانة الاب الاجتماعية ، ففى دراسة المسح الاجتماعى الذى اجرى بانجلترا على سبيل المثال ظهر ان أطفال العمال غير المهرة اكثر استعدادا لعدوى أمراض التنفس والاضطرابات المعوية ، كذلك وجد أن زوجات هؤلاء العمال أقل ميلا الى الاستفادة من مراكز رعاية الطفل ، كما اتضح عدم اقبالهن على تطعيم اطفالهن ضد الجدرى مثلا . وفى

أمريكا قاومت بعض الجماعات اضافة مادة الكلور الى المياه لتحسين الاسنان على اعتبار ان ذلك يعتبر تدخلا فى حرية الفرد وتكوينه الطبيعى (١) ٠

ومازالت التقاليد البدوية تمنع المرأة البدوية من التردد على عيادات الاطباء سواء فى حالة اصابتها بالعقم أو بالمرض ، وهذا أمر طبيعى وظاهرة شائعة بالنسبة للمجتمع البدوى ـ ولهذا فلقد كان حتما ان تشمل مشروعات التنمية تعيين طبيبات بالمراكز الصحية والعيادات الطبية ومراكز رعاية الطفل والامومة ، وهذه الخطة وان كانت تحققت بالمدن فهى مازالت تنتظر تحقيقها بالريف ٠

كذلك فان معاناة المنطقة من نقص فى المياه كثيرا ما حال دون تحقيق برامج الوقاية والعلاج من الامراض ٠

النظام الاقتصادى والمرأة البدوية :

فى تحديدنا لنصيب المرأة البدوية فى الاقتصاد البدوى سوف ننطلق من عدة أساسيات تستند الى ادلة وشواهد تاريخية وحقائق معاصرة ، كما ننطلق من اطار نظرى يتصل بظاهرة تقسيم العمل فى المجتمع ٠٠ الى جانب النظام الاقتصادى الراهن الذى تعيشه المرأة ٠

تبين لنا أن مكانة المرأة البدوية ارتبطت بالوظيفة البيولوجية كذلك اقتصرت وظيفتها على التنشئة الاجتماعية للاطفال ، وعلى دورها كربة اسرة ٠٠ بيد أن المستقصى للتاريخ الاجتماعى يتبين كيف انتاب مكانة المرأة فى المجتمع الكثير من التغير بالقياس الى مكانة الرجل ، وكان النظام الاقتصادى من العوامل الحاسمة فى مثل هذا التأرجح فى المكانة فى مراحل التاريخ المختلفة ٠

فاذا كان المتغير الاقتصادى يتألف من وسائل التقنية المستخدمة فى الانتاج ومن عائد الانتاج فلابد أن يكون حاسما فى تحديد العلاقة بين المرأة والرجل وبالتالى فى تحديد مكانتها ، فالمالك للوسائل والعائد يعتبر العنصر المسيطر ٠٠ أى ان هذا العامل له دوره فى تحديد التنظيم الاجتماعى للانتاج ، أى أن الناس المنتجين يدخلون أطرافا فى عملية الانتاج ، فبقدر نصيبهم فى الجهد المبذول وفى عائد الانتاج تقدر هذه المكانة ٠

على سبيل المثال فى أول العهد بالتجمعات البشرية وهى التى يطلق عليها الشبيهة بنظام الاسر والتى عرفت بمصطلح Semi or quasi-family

1. Margaret Mead (ed.), Cultural Patterns and Technical Change, UNESCO, 1954.

ساهمت المرأة بنصيب في النشاط الاقتصادى ، ابتداء من صيد الحيوان ومطاردته وتحمل مشقات الرحلة والتنقل وراء مصادر الغذاء ، هذا الى جانب قيامها بالوظيفة البيولوجية على نحو مذهل اذ ثبت من الدراسات الانثروبولوجية ان نساء هذه الترابطات كانت تمتاز بالحيوية والخصوبة التناسلية فكانت الواحدة تلد توأما فى كل مرة تضع فيها (١) ٠

وفى ظل الاسرة الماترياركية Materiarcal family (٢) كما هو الحال فى مجتمعات الصيد والسماكة الراهنة ، كانت المجتمعات البسيطة تتكون من عصب صغيرة من الناس ، كانت تقوم المرأة بجمع الطعام من المحيط النباتى المحلى ، ويقوم الرجال بجمع الطعام الذى يستدعى حراكا وتنقلا وترحالا واسعا ، وكانت تمثل هذه المجتمعات الجماعة الديمقراطية بأجلى معانيها اذ انتفت هنا ملكية موارد الغذاء وتساوت فيها مكانة الجنسين وقيمة انتاجهما أو بمعنى اصح تكاملت الوظيفتان ، ومرد هذا النظام الماترياركى أو الامى اقامة المرأة الدائم فى المحلة أو حولها ، كما نسبت الابناء الى الامهات فتكون من ثم مجتمع لامهات : الام الكبيرة (الجدة أو الخالة الكبرى) الى جانب الخال (٣) ٠

ولسنا من أصحاب النظرية الاقتصادية التى تفسر الظواهر الاجتماعية فى ضوء العامل المادى ، كما اننا نؤمن بتعدد العوامل وتكاملها وانما لابد أن نقرر ان تراثنا الدينى - الاسلامى - سمح للمرأة بأن ترث وتورث وأن تملك وتوظف رأسمالها ، مما أعطى للمرأة قيمة اجتماعية كبيرة ٠

ولقد ازداد نشاط المرأة الاقتصادى واتسع فى مرحلة الرعى ، ذلك لان استئناس طائفة من الانعام وتولى النساء تربية الاغنام والماعز فى حين تولى الشباب من القبيلة تربية الابل والخيول وهو الامر الذى يتطلب الرحيل الى مسافة طويلة بعيدا عن مضارب الخيام المستقرة (٤) ، كذلك تعلمت المرأة فنون الزراعة البدائية وتجلب للعشيرة أو العائلة الكبيرة الموارد الغذائية من البيئة المحلية ، فضلا عن تعلمها مهنة غزل الصوف ونسجه مثلها مثل الرجل ، كما تعلمت صناعة بعض الاغذية من الالبان وتجفيف

---

١ - د٠ مصطفى الخشاب ، المرجع السابق ص٢٣٨ - ص ٢٣٩ ٠
٢ - د٠ على عبد الواحد وافى : الاسرة والمجتمع - مكتبة نهضة مصر ١٩٦٣ الطبعة الخامسة - صفحات ٢٥ ، ٢٧ ٠
٣ - د٠ محمد رياض : المرجع السابق - ص ٥٤٥ ، ص ٥٤٦ ٠

اللحوم ، هذا ويتفق النظام القبلى مع المرحلة التى اتسمت فيها ظاهرة تقسيم العمل اذ انهمك بعض الافراد فى مهنة الرعى وانهمك الاخرون فى الزراعة البدائية البسيطة والاخرون فى الصناعات الزراعية الخفيفة ، كما ظهر نظام المقايضة بين القبائل ونشأت فكرة السوق المحلية ·

تعلمت المرأة اذن فن الزراعة البدائية واستخدمت لذلك الوسائل البدائية البسيطة ، وكانت المرأة تقوم بهذا الدور ـ محققة لمبدأ التضامن مع الجماعة ، وللتكامل بين المرأة والرجل فى تدبير شئون الاسرة والجماعة ·

والمرأة البدوية قامت أيضا بهذا الدور ولا سيما وقد كان محكوما على رجال القبيلة ان يتغيبوا اما فى رحلات الصيد والقنص ، أو فى رحلات الغزو والحرب ، أو فى رحلات للتجارة ، أو سعيا وراء الكلأ والماء ·

هذا ويرتبط النظام الاقتصادى البدوى بالنظام الاجتماعى ارتباطا وثيقا ، فان الترابط والتضامن بين أفراد العشيرة يظهر فى عمليات التبادل والهدايا ، وفى قيم ارتبطت بحسن الضيافة والكرم ، وفى ضوء هذا النظام الاجتماعى كما فى ضوء النظام الدينى وفى ضوء النظام السياسى يمكن تفسير مواقف المرأة والرجل وتفاعلهما معا وطريقة تعاملهما وارتباطهما بالنظام القرابى ·

اذن لابد لنا من تفسير الظاهرة الاقتصادية فى ضوء المتغيرات المختلفة التى تتفاعل معها فى بيئة جغرافية معينة وفى زمن تاريخى معين وبهذا تصبح هذه الظاهرة الاجتماعية لها ابعادها واسبابها ونتائجها ليس فقط على النظام الاقتصادى للجماعة ولكن على علاقة الرجل بالمرأة وعلى المواقف الارتباطية ونظام المصالح من حيث كونها بواعث ·

وكثيرا ما تبدو صورة الانتاج فى المجتمع البدوى للباحث الاجنبى صورة متخلفة من الناحية التكنولوجية والانتاجية ، وكثيرا ما تبدو غريبة بالنسبة لاشكال الاقتصاد الحديث سواء شملت نشاط الرعى وتربية الانعام أو الزراعة البدائية أو نظام التبادل التجارى ، الا أنه من المؤكد أنه على الرغم من استخدامها لتكنولوجية انتاج بدائية وبسيطة وتخلف وسائلها فهى تتكافأ مع بساطة العمليات الانتاجية المطلوبة وتتفق مع بساطة هدف الانتاج وهو تلبية الاحتياجات الضرورية بالنسبة للغذاء والكساء ، كما أنها تتفق مع معطيات البيئة الطبيعية وظروفها ، كذلك فان اعتمادها على طاقة الانسان والحيوان البيولوجية يتكافأ مع القوة العددية للعمالة البشرية من الجنسين والطاقة الانتاجية للاعمار المختلفة ومع احتياجات المجتمع ·· ومن ثم

ظل هدف الاكتفاء الذاتى للمجتمع القبلى يمثل طموحاته واهدافه ، كما لم يفكر - قبل الغزو الحضرى - ان يوسع دائرة نشاطه الاقتصادى ، وان يربط اقتصادياته بالسوق الكبيرة ، كما لم يكن هناك نظام الفائض الذى يرتبط حتما بنظم الاقتصاد الحديثة ، وبذلك انتفت ظاهرة الاقتصاد المتبادل اللهم الا فى الحاجات الكمالية كأدوات الزينة والحلى ٠

كذلك فان معنى تقسيم العمل بين الجنسين يتطلب عدم انتماء المرأة للطبقة العليا فى المجتمع البدوى ، وتظل مهمة رعى الغنم وجلب المياه والزراعة البدائية ، من مهمة نساء القبيلة المنتميات لطبقة الموالى والمرابطين - فى مجتمع الصحراء الغربية ، ولما كانت هذه مناشط تتطلب حرية حراك المرأة ، وتوفير الامن ، وكان التهاون يخل بعملية توزيع العمل بين الجنسين، فالرجل كما ذكرنا هو الذى يرعى الابل ، والمرأة هى التى ترعى بقية الحيوان وتحمل الماء وترعى الاطفال والخيمة ، وخروج البدوية خارج الخيمة وتنقلها مع القبيلة من مكان الى اخر اعطاها قدرا من الحرية امتازت به على أختها فى المجتمع الريفى (١) ، بل لقد اشتركت المرأة فى الفترة الاخيرة بالتجارة أو فى نشاط التهريب مما اعطاها قدرا اكبر من الحرية وان انحصرت هذه فى فئة قليلة من البدويات ، كما ان الاتجاهات تدين هذه الظاهرة باعتبارها تهدد النسق الخلقى فى المجتمع وتصبح عاملا من عوامل الفساد والانحلال، وهو ما تبين من البحث الميدانى الحالى وكما عبر أحد الشبان الذين كانوا موضع منهج دراسة الحالة ، أن ركوب المرأة فىالسيارة مع الرجل وغيبتها عن المنزل لمساهمتها فى هذا النشاط ، وكثيرا ما يكون ليلا يعرض سمعتها للخطر كما يهدد التماسك الاسرى بالانحلال ٠

وفى الوقت الذى جرؤت بعض النساء البدويات - ممن لا ينتمينللطبقة العليا - على هذا العمل فلقد استخدم الصبيان - ممن لا يقعون تحت طائلة القانون - فى هذا النشاط غير المشروع ، أى ان اشتراك الصبية بعد بلوغهم سن السابعة فى تربية الاغنام وفى النشاط الرعوى اتسع ليشمل مساهمتهم فى النشاط التجارى ٠٠ ومن هنا فان الكسب المادى كثيرا ما يغرى الاباء بتوجيه الابناء ليس الى دور العلم وانما للاسهام فى زيادة دخل الاسرة ورأسمال رب العائلة ٠٠ واذا تذكرنا أن هذا النشاط قد احتكرته بعض الشخصيات ذوى النفوذ فى المجتمع البدوى ، أدركنا ان العائد من نشاط هؤلاء الاطفال على أسرتهم وذويهم لا يساوى على الاطلاق الطاقة المبذولة

---

1. Berger, The Arab World Today, New York, Doubleday and Co., 1962, p. 66.

والوقت الذى كان يمكن استثماره فى دور العلم فضلا عن تعريضهم للفساد الخلقى .

المرأة البدوية وسمة الفردية :

يذكر دوركايم فى كتابه (تقسيم العمل الاجتماعى) ان الفردية تصل الى أدنى مستوى لظهورها فى تلك المجتمعات المتجانسة البناء التى تتميز بالتضامن الآلى ، ويرى ان فى مثل هذه المجتمعات يوجه العقل الجمعى Group Mind (١) جميع الافراد بطريقة متماثلة ــ دون مراعاة لمبدأ التخصص ، فى حين أن فى المجتمعات غير المتجانسة البناء ، أى تلك التى تتباين فيها البناءات الاجتماعية ، توجد بها ظاهرة تقسيم العمل والتضامن العضوى Organic فى صورة واضحة ، ومن هنا يصبح نطاق العقل الجمعى متقلصا الى حد كبير ، ويسمح للفروق الفردية بالتواجد والنمو وتشجع مثل هذه الفروق تحقيقا لمبدأ التكامل بين وحدات البناء الاجتماعى ، ومن ثم فان زيادة درجة التفاعل بين وحدات البناء الاجتماعى يرتبط بتزايد فى الحراك المادى والمكانى ، فانتقال الفرد من مكان نشأته حيث توجد الاجيال القديمة التى تحمى التقاليد يضعف من سلطتها ولا سيما اذا صاحب ذلك كله عملية التحضر (٢) .

ولا يعنينا فى هذا المجال ان نقف أمام نظرية العقل الجمعى ومدى ارتباطها بالنظرية العضوية ونظرية التعاقد الاجتماعى ، كما لا يعنينا مدى تأييدها من وليم مكدوجل (٣) الذى يتناولها كحقيقة واقعة ، ولكن مايعنينا هنا هو مبدأ الفردية وربطه بتقسيم العمل الاجتماعى ثم ربطه بالتماسك الاجتماعى بمعناه الآلى وبالقانون الرادع repressive ، بعكس التضامن العضوى وربطه بالقانون التعويضى Restitutive ، ولكن ما يهمنا هنا

---

١ ــ انظر الترجمة الانجليزية

1. Emile Durkheim; The Rules of Sociological Method; by Sarah A. Solway and John H. Mueller, The Free Press Glencoe, Illinois, 1938 p. 13.
2. Emile Durkheim, Division de Travaille Sociale, Paris 1893.

   انظر الترجمة الانجليزية

   The Division of Labor in Society (N.Y. : The Free Press), 1949 pp. 291 — 297.
3. McDougall, W. The Group Mind, (Cambridge, 1920).

   لا سيما الفصل الاول

ان هذه النظريات قد بنيت على اختيـار الحقائق التاريخية لتتفق مع الاطر التصورية لاصحاب النظرية السسيولوجية ، وقد تتفق قضاياها مع الظاهرة الاجتماعية التى تدرس فى بعض هذه المجتمعات وقد تختلف أيضا ، كذلك فان فكرة تقسيم أو تصنيف المجتمعات الى نمطين أحدهما يسوده التضـامن العضوى والاخر يسوده التضامن الآلى لا تتفق مع جميع اشكال التضـامن الانسانى فى مراحل تطور المجتمعات الانسانية (١) ·

كل ما يهمنا بالنسبة للاطار التفسـيرى لتضامن المرأة بمعناه الآلى ومقارنته بمعناه العضـوى مرتبطا بنظرية تقسيم العمل الاجتماعى ، هو انه كلما ازداد المجتمع تقدما وتعقدا وازدادت المرأة تقـدما تمكنت من الحفـاظ على كيانها ووجودها وسط الظروف الجديدة ، كما منحها مبدأ التخصص انطلاقا لقدراتها ومواهبها ، واشباعا لرغباتها وميولها ، وهو لايتحقق بصورته الكاملة الا فى المجتمع المتحضر حيث يمدها بالتدريب المنـاسب لهذه القدرات والميول ، وبالتالى يتيح أمامها فرصة الاسـتقلال المادى ، وبهذا تتغير أنماط العلاقة بينها وبين الرجل ، كما يعمل على تغيير النسـق القيمى الذى سيطر على هذه العلاقة مرحلة تاريخية طويلة ·

نظام الملكية والوراثة فى المجتمع البدوى والمـرأة :

يشغل نظام الملكية مركزا رئيسيا فى الدراسـات الانتروبولوجيـة والسسيولوجية التى تتعرض للانساق الاقتصادية فى المجتمعات التقليدية ، ذلك لان فكرة الحيازة والميراث يلعب دوره فى الحياة الاقتصادية فى تلـك المجتمعات كما يلقى الضوء على البناء الاجتماعى والنظم الاجتماعية لدرجة ان لـوى Lowie فى كتابه (المجتمع البدائى) يقول ان الملكية تكون كل مظاهر الحياة الاجتماعية (٢) :

---

1. T.B. Bottomore, Sociology: A Guide to Problems and Literature, George Allen and Unwin Ltd. 4th impression 1965.

انظر الترجمة العربية ، د· محمد الجوهرى واخرون : بوتومور : تمهيد فى علم الاجتماع ـ دار الكتب الجامعية ـ الطبعـة الاولى ١٩٧٢ ـ ص ١٨٩ وما بعـدها ·

2. Lowie, R. Primitive Society.

لقد حرص الاسلام على تنظيم قواعد الميراث بجعل نصيب الذكر مثل حظ الانثيين (١) ، بيد ان القاعدة فى المجتمعات القبلية لا تجرى على هذا النحو أى ان يكون « للنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون (٢) .. » بل يصل الامر فى بعض المجتمعات الى أن تحرم المرأة من وراثة الاموال التى تشكل عناصر الثروة الرئيسية ، ففى المجتمعات الرعوية يجرى العرف بحرمان المرأة من وراثة الماشية ، أو حتى من تملكها ولو عن طريق آخر غير الميراث (٣) ، وفى مجتمعات قبلية اخرى يقضى نظام الوراثة بتركيز ملكية المياه والابار فى أيدى الذكور فقط من أفراد العائلة أو البدنة وعدم توريث الفتاة ، وذلك خشية انتقال ممتلكات البدنة الى البدنات الاخرى نتيجة زواج النساء فى البدنات الغريبة (٤) .

وليست هذه الممارسات المخالفة للشريعة الاسلامية والمتفقة مع النظام الاجتماعى قاصرة على المجتمعات القبلية ، ففى مصر على سبيل المثال تحرم بعض العائلات الكبيرة فى الصعيد الاناث من وراثة الارض ويخص الاب أبناءه من الذكور بالقسط الاكبر من ثروته ، ويدع الباقى يقتسمه البنون أو البنات بعد وفاته ، وكثيرا ما يقصر بعضهم ماله على الذكر ويدع الاناث يخصهن بنصيب ضئيل ، كذلك فان بعض الاسر الكبيرة داخل سوريا ولبنان وهم من الاقطاعيين لا يورثون النساء ، بهدف الابقاء على نفوذهم وثرائهم ، فاشراك الصهر القريب يضعف من نفوذهم وثرائهم ولهذا يلجأون الى تعويض البنات نقدا ويحتفون بالارض المذكورة (٥) .

---

١ - سورة النساء آية ١٢ .

٢ - سورة النساء آية ١٢٧ .

٣ - د. محمود سلام زناتى : الاسلام والتقاليد القبلية فى افريقية - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٦٩ صفحات ١٦٣-١٦٩ .

٤ - د. أحمد ابو زيد - البناء الاجتماعى - الدار القومية للطباعة والنشر - ١٩٦٦ ج ١ ص ١٣٧ - ص ١٣٩ .

٥ - زاهية قدورة - عائشة أم المؤمنين - نقلا عن : د. محمد احمد الحوفى المرجع السابق ص ٣٣٧ .

نظام الملكية بالصحراء الغربية يتصل بالنسق الاقتصادى وبالنسق السياسى والقانونى كمايتصل بالبناء الاجتماعى ، وأنواع هذهالملكية ، الارض، الابار ، أراضى المراعى ، المواشى ٠

أما بالنسبة للارض فيعتبر البدو انفسهم انهم أصحاب الاراضى الزراعية والمراعى وتنقسم الاراضىبين العشائر والبدنات (الوحدات الاجتماعية الاصغر منها) وبين الافراد ٠٠ ويختص مجلس القبائل فى فض النزاع حول ملكية الاراضى وتحل القواعد العرفية محل القوانين فى هذه الاحوال ٠

وتعترف المحاكم الرسمية بهذه القواعد وتعتبرها أساسا هاما فى فض النزاع ، ولكن لا ينظر الى هذه القواعد على انها سند لادعاء ملكية الارض ، وذلك بصدور قانونىسنة١٩٥٨ ، سنة١٩٦٤ اللذين نظما قواعد ملكيةالاراضى الصحراوية ، واصبحت السلطة الحكومية هى الجهة الوحيدة المختصة بتقرير وتثبيت حقوق الملكية ٠

هذا ولقد اتسمت عملية اثبات حقوق الملكية بالبطء ، وذلك لعدم رغبة البدو فى دفع مقابل شراء الارض لانهم يعتبرونها خاصا بهم لا ينازعهم فيها أحد ، ثم لانهم لا يثقون فى قدرة القوانين المدنية على أن تحمى حقوقهم المكتسبة اذا ما استولت الحكومة على أراضيهم أو أغارت عليها جماعة من قبيلة أخرى ٠٠ من أجل هذا يكتفون بقوانينهم العرفية فى حل مشكلاتهم ٠ وبمقتضى هذه القوانين فان الملكية الجماعية تنظم كما يأتى :

١ ـ ملكية الابار وهى ملكية مشاعة للبدنة أو للعشيرة ٠

٢ ـ ملكية الابار وملكية اراضى المراعى لسكان القرية جميعا ٠

٣ ـ تنتقل ملكية الارض والمواشى الى شخص معين أو اشخاص معينين ٠

وتعتبر العوامل الاقتصادية والدينية والقرابية وحق استغلال التركة أو استثمارها ، عوامل مساعدة على ابراز نظام الوراثة والملكية الجماعية ـ أى ان المجتمع يعملجهده على أن يستبقىالشكل التقليدى لهذا النظام حتى يحتفظ بالعلاقات البنائية الاصلية ـ أما حين تطرأ بعض المشكلات أو الحالات التى تتعارض فيها بعض الاوضاع الجديدة مع الانماط السلوكية التقليدية فيتحايل المجتمع بالاستعانة ببعض الحلول البديلة لتظل الارض فى نطاق البدنة أو العشيرة ٠٠ فقد توكل ثروة المرأة الى أخيها ليستثمرها نيابة عنها بما فيه صالح العائلة كلها (١) وقد لا يسمح للفتاة أو الارملة

---

١ ـ د٠ أحمد ابو زيد : المرجع السابق ـ صفحات ١٣٨ـ١٣٩ ٠

أن تتزوج من خارج نطاق البدنة أو العشيرة حتى يظل حقها فى الميراث محفوظا لا يتصرف فيه شخص غريب عنها ٠

يتضح اذن أنه حتى فى ظل النظام الامى لم تتركز ملكية الموارد الغذائية فى يد النساء دون الرجال وهكذا حدث تكامل بينهم ، ومع حرمان المرأة البدوية من حقها فى الميراث والتصرف فى الملكية وتركيز الموارد الغذائية فى يد الرجل ، أثر فى مكانتها الاجتماعية ولم تعد لها وظيفة سوى الانجاب وتقدم الرجل عليها فى جميع المجالات وعلى رأسها المجال الاقتصادى ٠

لم يبق أمام المرأة البدوية سوى ان تفتح امامها مجالات العمل ، بعد ان يعاد تأهيلها الامر الذى يؤدى الى تغلبها على حالة التخلف التى تعيشها ، بيد أن هذا الكلام لابد من ان نتناوله بحذر شديد اذ يستحيل أن نتصور ان مجرد فتح اسواق العمل أمام المرأة البدوية أو تغيير وضعها الاقتصادى سوف يغير وضعها الاجتماعى ٠ ذلك لانه فى دراستنا للنظام أو النسق الاقتصادى فى المجتمع البدوى حاولنا ألا نعزله عن بقية النظم الاجتماعية الاخرى التى تتشابك معه تشابكا قويا ، كما تتساند معه وظيفيا ، ويمكن القول انه لابد من مراعاة هذه الحقيقة فى حالة تغيير الوضع الاقتصادى للمرأة البدوية من خلال مشروعات التنمية ٠

فمشروع كمشروع الاسرة المنتجة مثلا وهو يطبق بنجاح فى بعض الاسر البدوية فى الصحراء الغربية ، يقوم على استغلال خامات البيئة من ناحية وبراعة المرأة فى التطريز وعمل الاكلمة وغيره من الصناعات التقليدية من ناحية اخرى ، وهو انتاج يقبل عليه السواح كثيرا ، كما أمكن تسويقه بنجاح خارج المنطقة ـ ويرجع نجاحه الى انه لا يتطلب من المرأة الخروج من خيمتها ،وأن يعهد لاحد من رجال عائلتها بتولى أمر تزويدها بالخامات وتسويق انتاجها ٠٠ ويمكن التوسع فى المشروع لانه يتفق مع التنظيم الاجتماعى لتقسيم العمل بين الجنسين ، فضلا عن انه يشغل وقت فراغ المرأة ويعمل على استقلالها الاقتصادى وهو أمر حرص عليه التشريع الاسلامى حين منحها الحق فى التصرف فى أموالها وفى أن ترث وتورث ٠

البناء الاجتماعى والاسرى وموقع المـرأة البدوية :

تطرقنا للمداخل المتعددة التى تفسر موقع المرأة فى المجتمع البدوى ، وحاولنا ان نشير الى مدى تشابك النظم وتساندها بحيث لا يمكن ان نفهم أحدهما بمعزل عن الآخـر ، كما لا يمكن أن ندرس شخصية المرأة بمعزل عن مجتمعها وتوضيح علاقتها بهذه النظم المختلفة ـ واذ نأتى على البنـــاء الاجتماعى والاسرى للمجتمع البدوى تبدو هذه الحقائق واضحة جلية ٠

فالبناء الاجتماعى مفهوم يعنى العلاقات الثابتة المستمرة التى تقـوم بين الجماعات المتماسكة التى ينقسم اليها المجتمع ، وتتخذ اشكال النسق والنظم وتلعب دورا هاما فى الحياة الاجتماعية كما هو الحال فى شـــأن العلاقات القرابية والاقتصادية والسياسية ، كذلك يتضمن عنصرالاستمرار فى الزمن وهو ما يعنى ان الجماعات الكبيرة تحتفظ بكيانها وهيكلها العـام ونطاق تقسيماتها الداخلية وانماط علاقاتها بعضها ببعض لعدة اجيال ،من أجل هذا تعد من وجهة نظر علماء الاجتماع الانثروبولوجيا وحدات بنائية(١) Structural Units وليست مجرد وحدات اجتماعية Social Units ٠

ومن الواضح ان الاسرة فى المجتمع البدوى لا تعنى الاسرة النـــووية أو الزواجية ولكنها الاسرة المركبة الممتـــدة ـ التى تتكون من البيت أو العشيرة والتى يتراوح حجمها مائة شخص تزيد أو تنقص ، ثم القبيلة أو البدنة ويتراوح حجمها بين أربعمائة أو خمسمائةشخص ، وتتكون من عدة عشائر مختلفة ٠ وتتألف أصغر وحدة بنائية من الاقارب العاصبين الـذين يردون نسبهم عادة الى جد واحد مشترك يرجع الى أربعة أجيال سابقة أو أكثر وهى وحدة قرابية عاصبة تقوم على أساس القرابة فى خط الـذكور Agnate فهى تمثل شكلا من أشكال الاسرة المركبـــة والممتدة (٢) ونظرا لاتحادهم فى درجة قرابتهم كانوا يؤلفون من وجهة النظر الاجتماعية ما يشبه الشخص الواحد ٠٠ فكانوا يؤخذون جميعا بجريرة أى فرد فيهـم حتى الدرجة الخامسة ، كما ينفرون للمطالبة بالثـــأر أو الدية اذا ما اعتدى أحد على بعض عشيرتهم ٠ وتتكون القبيلة من عدة عشـائر ولا تقوم على صلات الدم وحدها فهى تنتظم الموالى والادعياء لهم نفس الحقوق وعليهـــم نفس الواجبات (٣)

---

١ ـ د٠ احمد ابو زيد ـ المرجع السابق ـ صفحات ٥٤ـ٥٦ ٠

2. Murdock, G.P. Social Structure, New York, MacMillan Co., 1949 p. 2.

٣ ـ د٠ على عبد الواحد وافى : الاسرة والمجتمع ـ مكتبة نهضة مصر ، الطبعة الخامسة ١٩٦٣ ـ صفحات ٩ـ١١ ٠

وأقرت بعض المذاهب الاسلامية نظام (مولى الموالى) وهو النظـــام الذى يبيح لغير العربى اذا لم يكن له وارث من أقاربه ان يتخذ له مولى عربيا يرتبط به بعقد صريح معه - على ان الشريعة الاسلامية غيـرت من النظام فى تحديد نطاق الاسرة كما الغته فيما يتعلق بالقصاص ، فالنفس بالنفس والعين بالعين ، ولا يتحمل التبعة الجنائية ســوى القاتل وحده ، ولكنها أقرت بعض قواعد النظام القرابى فيما يتعلق بالدية فقررت ان دفـع الدية لا يدفعها الجانى بل يدفعها أهله وهم عاقلته (١) .

ولقد مكن هذا النظام القرابى البدو من الاحتفاظ بوحدة حضارية حتى ان البدوى فى أرجاء الوطن العربى من الشام الى الاردن الى الســعودية الى العراق الى مصر الى فلســـــطين الى ليبيا الى تونس الى الجزائر الى المغرب الى موريتانيا الى السودان الى اليمن يرتبط بقبيلته التى تغطى كل هـــذه الوحدات السياسية ، وهو اذ يرتبط بالابعاد الزمانية لانه يرتبط بتــاريخ الاجداد وبتشـابك العلاقات وامتدادها واستمرارها فى الزمن ، فهــو أقل ارتباطا بالابعاد المكانية ، وهو شديد التفـاخر بنســبه الى أمه - أى الى البطن - والى أبيه ، ومن هنا كان تمسكه بالتقاليد والعادات والانســاب ، وهى سمة لا يتسم بها البدو من العرب فقط ولكنها تشمل جميع المجتمعات البادية ، ويعللها البعض بأنهـا ذات صـلة بعبادة الاســلاف فى الديانات القديمة (٢) ، ويفند البعض الآخـر هذا القول (٣) .

وتقوم القرابة فى النظام القبلى على أساس الجماعة المتضامنة والمصالح المشتركة ، وترتبط بعلاقات نابعة من التقاليد نظمها العرف فسارت فيها مسرى القوانين . وطبقا للعرف القبلى ان ملكية العشــيرة لا تقبل التقسيم أو التوزيع على الرغم من ان الاسلام يبيح نظام الملكية الخاصة للتوريث ، ومن ثم فكثيرا ما تشترك ثلاثة أجيال او اكثر فى حياة واحدة ، يتناولون طعامهم معا ، ويرتبطون بالتزامات معينة تجاه الجماعة . فعلى الرغم من أن كل شخص - رجلا كان أم امرأة - له حـق قانونى فى الملكية الجماعية أو غير المقسمة ، وهى التى تتمثل فى المواشى والنخيل والارض ، فان القسمة لا تتم ، ويتولى عادة رب العشيرة أمـر ادارة ممتلكاتها ، وهو يمثل اكبر السن من ذوى القرابة العاصبة أو احد كبار السن المنحدرين من أقدم خطوط القرابة .

---

١ - د. محيى الدين صابر - فى مقدمته لكتاب مكى الجميل : البــداوة والبدو - سرس الليان ١٩٦٢ - ص ١٨ .

٢ - المرجع السابق ص ١٩ .

٣ - د. محمد أحمد الحوفى - المرجع السابق - صفحات ٨٨-١١٢ .

كذلك يمتاز النظام القبلى بظهور السيادة بالمعنى السياسى ، وتتركز هذه فى شخص شيخ القبيلة ، وهو يمثل القبيلة ، كما ينفرد بالسلطان ورئاسة الحفلات الدينية وتنفيذ الاحكام ويعقد الاتفاقيات مع القبائل الاخرى ، وكان يوكل اليه الفصل فى مسائل الحرب والسلام ، ويعاونه مجلس من مشايخ أو رؤساء العشائر والبطون ، وقد توزع الارض أو رأس المال بين زعماء العشائر والبطون (١) ويسمح لهم باستغلالها فقط مع الاحتفاظ بصفة الجمعية لمبدأ الملكية ٠

وتورث رئاسة القبيلة بعد موت شيخها الى ابنه الأكبر اللهم الا اذا كان غير كفء أو لا يرضى عنه مشايخ القبيلة ، فتعطى الرئاسة الى شخص اخر من أسرة الشيخ ـ فمن سمات الميراث القبلى ان يختص احد الورثة بقدر من الحقوق يفوق ما يحصل عليه الآخرون ، وقد يقصر حق الميراث فى بعض المجتمعات على أحد أقارب الميت ـ وقد يكون الابن الاكبر أو الاخ الاكبر ـ ويلقى عليه حينئذ بعض الالتزامات نحو الاقارب الذين لم يحصلوا على شيء من الميراث (٢) ٠

ويتبين من ذلك ان النظام القبلى كيف جعل للاسرة الممتدة ـ أو للعائلة ـ حدود تتحرك فيها ـ فاذا ما قورنت بنظام الاسرة فى المجتمع الصناعى الحديث ، وجد ان الاخيرة تتسم بسيطرة النزعة الفردية ، والتى تنعكس على كثير من المظاهر كالملكية والقانون والافكار الاجتماعية العامة المتعلقة برضاء الفرد الشخصى وسعادته ، كذلك فان سمة أخرى خاصة تتسم بها وهى شدة الحراك الجغرافى أو الاجتماعى ـ أى يمكن ان نقرب نظام العائلة فى المجتمع البدوى الى الاذهان ، وذلك بتصور العائلة الريفية التى قد تسكن قرية واحدة يتصل أفرادها بعضهم ببعض بشبكة من العلاقات الثابتة المستمرة ٠

ولما كانت طبيعة مطالب الحياة البدوية ، تجعل العائلة شديدة الاعتماد على العشيرة وعلى القبيلة تلك التى تشكل حدودها الخارجية فى العلاقات الاجتماعية ، كما تحدد حراكها الجغرافى وتحدد المسافة التى تقطعها فى تجوالها من مكان الى اخر ، فلقد ارتبطت المرأة البدوية بتلك الحدود ، وحرصت عليها ٠

أما القبيلة ، وهى الوحدة البنائية الاكبر فلها وظيفة محددة ويمكن ان نقربها من مفهوم القارئ لو قارناه بمفهوم (الدولة) من حيث توليها عقد

---

١ ـ د٠ مصطفى الخشاب : المرجع السابق ـ ص ٢٣٨ ٠

٢ ـ بوتومور : المرجع السابق ـ ص ٢٤٧ ٠

المعاهدات مع القبائل الاخرى ، وتوليها لشئون أفراد القبيلة والفصل فى منازعاتهم ، ومن حيث تحديد ممارستها لعمليات الضبط الاجتماعى .

وكما ذكرنا من قبل ان ما يمنح لشيخ القبيلة من سلطات قد تكون مطلقة ، يحد منها خضوعها للعرف القبلى ، وممارسته لسلطاته وفق التقاليد القبلية ووفقا لمصلحة المجموع وتضامنهم ، وهو الملزم بتوجيه نقل التراث الاجتماعى وما مر بالقبيلة من حوادث اجتماعية الى الاجيال المستقبلة .

ولابد من ان يجتمع مجلس القبيلة فى أوقات متفق عليها ، أو عندما تتعرض الجماعات للازمات والمشكلات فهم ملزمون اجتماعيا بمناصرة الاخ (ظالما أو مظلوما) تلك شريعتهم وذلك قانونهم ، وهم مطالبون بمد يد العون عند دفع المهر ، أو دفع الدية ، وتظهر وحدتهم فى مناسبات الافراح والاحزان يساهمون فيها ماديا ومعنويا .

المرأة البدوية والنظام الاسرى :

اذا اتفقنا على أن العائلة هى وحدة بنائية تنبعث من ظروف الحياة الطبيعية التلقائية لنظم المجتمع البدوى ، وتتكامل فيه الاوضاع الاجتماعية للافراد والجماعات ، فان الاسرة بمعناها البنائى تشير الى نسق من العلاقات والنظم التى ترتبط بنظم الزواج ، وما تنطوى عليه من اعتبارات متعلقة بنظام القرابة وطبقات المحارم ونسق الحقوق والواجبات التى تحددها المواثيق والجزاءات والعقوبات التى تقابل الانحرافات الزوجية . وفى هذا المعنى فتعتبر الاسرة البدوية أساس الاستقرار ، ليس فى حياة المجتمع البدوى فحسب ولكن فى حياة المرأة البدوية أيضا ـ والقبيلة هى التى تنظم محور القرابة وطبقات المحارم وتنظم العلاقات الزواجية ، كما تحدد واجبات الزوج والزوجة والابناء ومن يخرج على هذه الحدود التى رسمتها بلقى من المجتمع البدوى العقوبات الصارمة الرادعة .

الاسرة اذن نموذج تمارس فيه العادات والتقاليد وقواعد السلوك والاداب العامة ، وهى دعامة الدين ، وهى الوصية على طقوس المجتمع وتوجيهاته . كما يتفاعل النظام الاسرى فى المجتمع البدوى مع النظام القرابى ، تفاعلا وثيقا فهو امتداد لنظام العشائر ونظام القبائل . كذلك ما يزال للاسرة فى المجتمع البدوى وظيفة اقتصادية ، وما زالت تقوم بعمليات اقتصادية تتسع وتضيق حسب امكانيات الاسرة المادية ،

فالاسرة ذات الموارد المحدودة تضيق حاجاتها وتكتفي بالضروريات ويتعاون أفرادها في مقابلة هذه الحاجات ، أما الاسرة ذات الموارد المتسعة فان حاجاتها تتزايد ومن ثم فهي تتجه الى الخارج ، الى السوق المحلى ، أو الكبير تأخذ منه وتعطيه ٠

من هذا يتبين ان الاسرة هى الوسط الذى تتحقق فيه شخصية المرأة البدوية ، تؤدى فيه وظيفتها وتحقق فيه غرائزها ، وترضى فيهدوافعها وتتواصل اجتماعيا بمجتمعها القبلى من خلالها ، انه قناتها وجسرها الذى تعبر عليه للاتصال بالنظام القرابى بأوسع معانيه ٠

اذن ، ما هى العوامل التى تحدد الاوضاع الاجتماعيةللمرأة البدوية ؟

يعنى موضوع الوضع الاجتماعى Social Status **المنزلة الاجتماعية،** ولا يتحقق هذا الوضع الا فى اطار العلاقات التى تربط المرأة بالاشخاص الاخرين الذين يرتبطون بها ويتفاعلون معها ٠

فالاوضاع الاجتماعية اذن للمرأة البدوية تبعد عن سماتها الشخصية أو الفروق الفردية ، واذا كان ثمة حالات لبعض البدويات تلعب فيها السمات الشخصية فى رفع وضع المرأة الاجتماعى ، فانما يرجع ذلك الى الظروف الاجتماعية التى ابرزتها وجعلتها تخرج من النطاق الذاتى الى النطاق الاجتماعى ، فالمتوقع اذن ان تلعب العصبية الموروثة دورها فى تحديد هذه الاوضاع ٠ فالفتاة التى تنتمى الى اسرة ذات حسب ونسب تكتسب وضعا اجتماعيا مرموقا ، وكذلك فان لعوامل الثروة دورها فى تحديد هذا الوضع ، ومن هذا المنطلق يتحدد قيمة مهر الفتاة كما تتحدد طبقة الرجل الذى يتقدم للزواج منها ٠٠ ولكن هناك عوامل اخرى تساعد على رفع مكانة المرأة فى المجتمع أو على خفضها مثل :

ـ متغير العمر أو السن ، فاذا كان المجتمع البدوى يجل كبار السن من المشايخ وعقلاء القوم ، ويحتكمون لهم فى كل ما يهم العشيرة والقبيلة ، ويتقدمون الشباب فى احتلال المراكز الاجتماعية الممتازة ، ويمثلون مجتمعهم لدى الحكومة وغيرها ، فان السن هنا يلعب دورا خطيرا فى حياة المرأة ، ذلك لان سن المرأة الشابة تعنى تحقيق وظيفتها الجنسية والتناسلية وهو قيمة هامة فى المجتمع البدوى ، يجعل لها فى قلب الزوج مكانةمرموقة، فاذا ما انتقلت الى مرحلة عمرية اكبر فأصبحت (عزوز الاسرة) أو الام

الكبرى أو الجدة فان هذا يرفع وضعها الاجتماعى بحكم تلك الخبرة الطويلة التى اختزنتها وبحكم كونها حارسة التراث الاجتماعى ، وبحكم كونها معلمة الشابات الصغيرات ، ومربية الاجيال ، فهى ترأس الاسرة ولا تنازعها زوجة شابة ، يستشيرها الزوج حتى فى أمر زواجه بأخرى ، وهى التى تتـــولى توجيه الامهات الصغيرات بالنسبة لعمليات التنشـــئة الاجتماعية ، وقد تفضل أن تنسحب من حياة الزوج لتنضم الى الابن الاكبر اذا ما احست بأنها فقدت مكانها فى قلب الزوج بعد ان فقدت قدرتها على التناسل والانجاب .

معنى هذا ان حقوق المرأة وواجباتها ترتبط بتغير سنها ، والمرأة فيهذا كله تخضع لتحديدات اجتماعية معينة فلا تملك ان تختار زوجها ، ولابد ان تكل أمرها للرجال من أولياء أمرها ، كالاب ، أو العم أو الاخ الاكبر أو الاقارب العاصبين ، ولا يقل الخال فى مكانته أو دوره فى توجيه حياتها عن هؤلاء .

– الوضع الاجتماعى يحتم على المرأة ان تزاول سلوكاوتمارس نشاطا اجتماعيا تقبله جماعته وتحدد معالمه وهو ما يسمى بالـــدور الاجتمـــاعى Social Role ذلك الذى يدل على المظهـــر الدينـــامى للوضـــع الاجتماعى .

وتعنى الوظيفة الاجتماعية Social Function ما تكلف به المـــرأة البدوية من اعمال وفقا للنظم والقواعد والتقاليد المرعية مثل مهام التنشـــئة الاجتماعية ، وتوجيه الامهات الصغيرات بالنسبة لعمليات الرضاع ، وارضاء الزوج والقيام على خدمته وخدمة المسنات من أعضاء الاسرة .

والمرأة البدوية من اكثر الناس تمسكا بالمعايير الاجتماعية Social Norms التى تفرض عليها أن تتعامل مع من تتناسب مع اسرتها حسبا ونسبا وثروة ، فلا تتبادل الزيارات مع من أقل منها من النساء أو أرفع منها جاها وحســـبا ونسبا وثروة (١) .

كذلك يؤثر الجنس فى وضع المرأة البدوية الاجتماعى ، فهى محرومة من ممارسة الكثير من مظاهر الحرية ، ومع ان الملاحظ ان المرأة البدوية بحكم بيئتها تتمتع بحرية اكبر من تلك التى تتمتع بها الريفية وذلك من خـــلال مزاولتها لبعض الانشطة التى لابد لها من القيام بها والتى تحكم حراكهـــا فقد تبتعد عن مرابع الاسرة لقضاء ما يلزمها من جلب مياه ، أو بحثـــا وراء الكلأ والمرعى ، فهى مازالت مقيدة بنسق من العرف والتقاليد فلا تســـتطيع

١ – لا تختلف المرأة البدوية عن اختها الحضرية فى هذا المظهر السلوكى ..
انظر د. مصطفى الخشاب – المرجع السابق ، ص ٢٨٤– ص ٢٨٥ .

الخروج عليها أو الافصاح عن مكنون رغباتها مما سنوضحه بالنسبة لنظام زواج الفتاة ٠

أيعنى هذا الغاء جميع ما يتصل بالسمات الشخصية للفتاة البدوية فى تحديد وضعها الاجتماعى ؟

كلا ، فللملكات الذاتية ومقومات الشخصية والخلق المهذب وللجمال والصحة فعاليتها فى تزكيتها للزواج ، أو فى اعتبارها اجتماعيا كنموذج يحترمه المجتمع البدوى ، فلقد شاهدت بنفسى ان هناك بعض النساء البدويات ممن جئن من خارج اطار العشيرة ، استطعن ان يقنعن مجتمع الزوج بسماتهن الشخصية وبرجاحة عقولهن ، وبأثرهن الطيب فى تماسك الاسرة على الرغم من مرض الزوج وخروجه من نطاق الدائرة المؤثرة فى حياة العشيرة ٠٠ ذلك على الرغم من صغر أعمار الذكور من ابنائه ٠

اذا ــ ما بال متغير الثقافة والتعليم ؟ هل يؤثر فى وضع المرأة البدوية الاجتماعى ؟

يمكن القول انه ليس لهذا المتغير من أثر فى حراك المرأة البدوية الاجتماعى وسوف يتضح لنا كيف ان النسبة الغالبة هى من الاميات وان المترددات على المدارس من الفتيات قلة تتركز فقط فى مدارس الحضر (١) فضلا عن شيوع الامية فى مجتمع الرجال نفسه ٠

الزواج فى حياة المرأة البدوية قيمة ووظيفة وطريق حياة :

حين نتناول الزواج كنظام يتفاعل مع بقية الانظمة التى تشكل بناء المجتمع البدوى ، نتناوله كقيمة ووظيفة وطريق حياة بالنسبة للمرأة البدوية ٠

فعلى الرغم من ان الاسلام جعل من الزواج رابطة تخص بالدرجة الاولى فردين هما الزوجان ، فان التقاليد القبلية تجعله أقرب الى رابطة بين العشيرة والقبيلة ، أو بين جماعتين فهو عامل يدعم علاقتهما ويعزز من روابطهما ، ومن هنا كان لنا ان نفسر عوامل مساهمة أقارب كل من الزوجين فى جميع الاجراءات والادوار التى تمر بها الاسرة البدوية ابتداء من الخطوبة ثم التعاقد فالزواج فمرحلة الانجاب واخيرا فى فض المنازعات التى تقع بين الزوجين المعنيين ٠٠ أى هم يهتمون اهتماما كبيرا بمصير الزواج ، كما

---

١ ــ انظر الجزء الثالث من البحث ٠

يهتمون بتأسيسه ، وتجرى التقاليد كما سبق أن ذكرنا بمساهمة جماعة الاقارب فى توفير المهر والهدايا ، ومايستتبع ذلك من العمل قدر الامكان على تجنب انتهائه بالطلاق وهو أمر يهدد العلاقات القرابية بالوهن والضعف ٠

ويتطلب الامر اذن تمسك الزوجين بنسق التقاليد القبلية التى تسير وفق نظام الدين الاسلامى فى تنظيمه للحياة الجنسية لكل منهما ، ومن ثم فهو لا يسمح للرجل بأن تكون له علاقة جنسية مع امرأة لا تربطه بها رابطة شرعية وان سمح له بتعدد الزوجات فهو يضع حدا أقصى لعددهن كما سنتبين بعد قليل ٠

ولما كان الحصول على ذرية يمثل أحد الاغراض الرئيسية التى يتم من أجلها الزواج فى المجتمع البدوى ، فان الزوج يستوى مع الزوجة فى أن يرى زواجهما مثمرا ، وللزوجة الحق فى أن تصبح أما ، فهذه وظيفتها الرئيسية وهى بذلك تحقق قيمة اجتماعية فضلا عن القيمة الذاتية ، وتحرص البدوية على أن تكون امرأة منجبة للذكور اكثر من الاناث ، بهذا تحتل مكانة اسمى ووضعا اجتماعيا أرفع من زوجة لم تنجب مثلا ، أو كانت ذريتها قاصرة على الاناث فقط ، ذلك تراث وقيمة ورثتها المرأة البدوية منذ العصر الجاهلى، ولا تشذ أختها الريفية فى ذلك عنها ، بل لقد كانت للمرأة المنجبة للذكور فى تراثنا العربى ـ باديه وريفه وحضره مكانتها فى الشعر العربى (١) ٠

كذلك فالاولاد فى حياة المرأة البدوية قيمة أخرى فهم يمثلون الامان والطمأنينة للام ولا سيما فى سنها المتقدمة أو حين يموت الاب ٠٠ وتمتاز الزوجة الاولى فى حالة انجابها للابن الاكبر على غيرها من الزوجات نظرا لما ينتظره من مستقبل فى خلافة ابيه على رياسة العشيرة ٠٠ ومن اجل هذا احيطت عملية اختيار الزوجة الاولى بضمانات ، وتحظى باهتمام فى المجتمع البدوى لا تدانيه زوجة أخرى لاحقة ـ واذا كان الشرع الاسلامى منح الابن حريته فى اختيار زوجته بمجرد بلوغه ، فان المجتمع القبلى يتدخل فى اختيار الزوجة الاولى ، ويتمثل هذا فى تدخل ابيه وعقلاء العشيرة أو القبيلة ، وعادة ما يخضع الابن لهذا التدخل وان كان هناك من العائلات ما تأخذ فى الاعتبار ميول الفتى ورغباته بحيث لا يتم تزويجه من فتاة ينفر منها أو لا يميل اليها ولا سيما اذا كان قلبه عالقا بحب فتاة اخرى ٠٠ أى انها ترى عدم أحقية الاب فى جبر ابنه ، ونرى هذا النمط فى الاسر البدوية الحضرية خصوصا ٠ بيد ان هناك من العائلات حتى وان اتصلت حضاريا بمجتمع

---

١ ـ د٠ محمد احمد الحوفى ـ المرجع السابق ص ٨٥ وما بعدها ٠

المدينة ماتزال تصر على أن يتولى الاب أو الاسرة اختيار الفتاة المناسبةلابنه ، أى يتولى عملية تزويج الابن وعلى الاخير ان يرضخ للتقاليد ، ويمكن للام أن تكون وسيطة بين الاثنين حرصا منها على التوفيق بين ارادة الاب ورغبة الابن.

ومن هنا يمكن ان نتوقع فشل مثل هذه الزيجات القسرية ، ولا سيما اذا كان الابن قد اندرج فى سلك التعليم وشق طريق حياته باختياره لمهنة تختلف فى نمطها عن مهنة اسلافه .

والعادة المتبعة فى الصحراء الغربية ان يرتب الوالدان معا أمر تزويج ابنهما ، ثم يخبرانه بأنهما قد عثرا له على زوجةمناسبة قد تكون احدىقريباته وقد تكون غريبة لم يرها من قبل .

أما بالنسبة للرجل الذى سبق له الزواج ويرغب فى الزواج ثانية فهو يتمتع بحرية اختياره الثانى ولا يخضع لحق جبر يمارسه أبوه عليه ، وعادة ما يتم اختياره من فتاة بدوية متحضرة هاجرت مع اسرتها لبعض أجزاء وادى النيل ، أو منفتاة تنتمى الىقبيلة أخرى غير قبيلته ، وقديختارها فتاة حضرية لا تمت بصلة للمجتمع البدوى ، معنى هذا ان الزواج الاول يحرر الفتى من سلطة مجتمع كبار السن ، ولا سيما اذا كان قد جمع ثروة خاصة بأشتغاله فى صناعة النفط ، أوفى مهنة التجارة ، أو فى مهنةالحراسة أو السواقة وهى أعمال يقبل عليها لانها تتفق مع قيم المجتمع البدوى .. ومن ثم فهو يتولى دفع المهر ، ولا يساهم فيه الاب بنصيب اللهم فيما يتعلق ببعض الهدايا بمناسبة عقد قرانه أو حين الانجاب .

بيد أن عادة اتخاذ زوجة ثانية أو ثالثة لا يحدث الا فى حالة فشل الزواج الاول فى انجاب الذرية من الذكور ، بيد ان هذا الزواج الثانى لا يدانى فى أهميته بالنسبة للاسر البدوية أهمية الزواج الاول .. حيث ينظر اليه بوصفه نوع من الترف الذى يتجاوز حدود الضرورة الملحة .

ماذا عن اختيار المرأة زوجها فى مجتمع البحث الصحراوى ؟

ينبغى أن نفرق بين وضع الفتاة التى تتزوج للمرة الاولى وبين التىسبق لها الزواج وانحل زواجها الاول بسببمن الاسباب ، أما بالطلاق، أو الترملأو الهجر أو لغير ذلك .

كما لابد من ان نقرر ان تقاليد المجتمع البدوى هنا تتفق مع قواعد بعض المذاهب الاسلامية التى تبيح للاب الحق فى اجبار ابنته البكر فى الزواج بمن يختاره لها حتى لو كانت وصلت سن البلوغ ، وفى هذه الحالة تحل

ارادة ورضا والدها محل ارادتها ورضاها حلولا كاملا ، أما الثيب وهى التى سبق لها الزواج ومن فى حكمها فيقتضى الامر موافقتها (١) – معنى هذا ان الثيب تتمتع بحرية اكبر من حرية الفتاة فى الموافقـة على زوجها الثانى – هذا ولا تجد المرأة المطلقة صعوبة فى الزواج مرة ثانية (٢) ٠

وسوف نشير فيما يلى الى بعض السمات التى يتصف بها نظام الزواج فى المجتمع الصحراوى ، وهو ما سـوف نستفيد به فى تحليلنا لجوانب البحث الميـــدانى ٠

أولا : يشيع زواج الاقارب العاصبين – دون المحارم بالطبع – أى بين أبناء العمومة Patrilineal Cross-Cousin وكذلك ابناء الخولة Matrilineal Cross-Cousin على ان النوع الاول من الزواج هو المفضل أى الذى يتم بين أبناء العمومة وهو نظام يرتبط بنظم القرابة السائدة ويتصل بشكل التسلسل والارث ٠

أما دوافع تحبيذ زواج الاقارب فى المجتمع البدوى فيتلخص فى :

أ) يتيح الزواج بين أشخاص يعرفون بعضهم بعضا منذ نعومة اظفارهم فرصة توثيق روابط الالفة والحب بينهم ، وفى تراثنـا العربى القديم كثيرا ما نشأ الحب العذرى وربط بين بنات العم بأبنائه أو بين الاقرباء ٠

ب) توثيق العلاقة بين العائلات التى تنتمى لعشيرة أو لقبيلة واحدة ٠

ج) قد يكون زواج الاقارب ناجما عن الخوف من مصـير الارتبـاط الزوجى بأشخاص من خارج نسق القرابة ، وهو ما يتفق مع التقاليد السائدة والامثلة الشعبية تعزز هذا التفضيل لنمط الزواج القرابى ٠

د) تجنب أو تقليل تأثير التابو (المحرمات) على العلاقة بين الزوج والزوجة من ناحية والحمو والحماة من ناحية أخرى ، ذلك لان الحمى والحماة فى هذه الحالة هما فى الحقيقة عم وعمة أو خال وخالة ، أى أن العـــلاقة القرابية وهى أسبق من العلاقة التى تنجم عن الزواج هى العامل الاول فى توثيق الصلات بين الاقرباء والاصهار ٠

---

١ – د٠ محمود سلام زناتى – المرجع السابق ص ٥٥ ٠

(2) Berger, M. The Arab World Today. New York, Doubleday and Co., 1962, P. 66.

هـ) تأكيد بقاء الارث والملكية والقوة الاقتصادية داخل المجموعة القرابية ٠

و) ان زواج التقاطع (القرابة الجزئية) يسهل على المجتمعات الصغيرة عدم الوقوع فى زواج المحارم (١) ٠

ز) كذلك فان شكل الزواج الوراثى أو التعويضى أو الاستمرارى يمارس فى المجتمع الصحراوى وهو ما يحدث بين وارث الزوج وزوجته وقد يكون هذا الوريث أخا أصغر أو ابنا أو حفيدا وبذلك تستمر العلاقة التصاهرية Affinal حتى بعد ان يتوفى المسبب الاول لهذا التصاهر ٠٠ ومن شأنه ان يبقى الاولاد ثمرة الزواج الاول داخل مجموعة الزوج المتوفى (٢) ٠

وينقسم زواج الوراثة الى قسمين :

زواج الارملة بوريث زوجها Levirate (٣) والغرض من هذا الزواج هو المحافظة على الاولاد الذين انجبوا من قبل وتأمينهم على حياتهم وبقائهم فى كنف عمهم ، وابقاء علاقات التصاهر بين عائلتين متصاهرتين ، ويتدخل فى هذا أيضا موضوع الصداق أو المهر للحصول على الزوجة ، ان يتعاون أفراد الاسرة والاقارب فى دفع الصداق ، ومن ثم تصبح لاسرة المتوفى مصالح مادية فى الزوجة حين يموت زوجها ومن أجل هذا تبقى داخل العائلة ٠

أما نوع الزواج الاخر فهو زواج الرجل بشقيقة زوجته المتوفاة وهو نوع من الزواج التعويضى أو الامتدادى لانه عبارة عن امتداد لزواج الشخص بزوجته المتوفاة ، وفى هذه الحالة فان الصداق الذى يدفع لشقيقة الزوجة لن يكون كبيرا ، اذ أن شقيقة الزوجة تكون استيفاء للصداق الاول ، على أن الزواج لا يتم الا بوفاة الزوجة الاولى أو بطلاقها طبقا للشريعة الاسلامية التى لا تبيح الجمع بين شقيقتين على قيد الحياة ٠

على أن الزواج قد يتم بين عائلتين من قبيلتين مختلفتين كما سبق القول توثيقا لاواصر العلاقات بينهما ، ويصبح مثل هذا الزواج مؤشرا على القبول الاجتماعى Social Acceptance بين الجماعات المتباينة ٠

خلاصة القول : ان الزواج لا يحدث كيفما اتفق ، فهناك ثمة عوامل شعورية ولا شعورية تتحكم فى الاختيار كالمسافة المكانية أو الاجتماعية بين كل من الزوج والزوجة والاصل العرقى Ethnic Origin والدين ،والمستوى

---

١ ــ د٠ محمد رياض ــ المرجع السابق ص ٤٩٢ ٠

٢ ــ المرجع السابق ص ٤٩٥ ٠

٣ ــ المقصود بالزواج الليفراتى زواج الرجل من أرملة اخيه ــ انظر د٠ احمد أبو زيد ــ المرجع السابق ص ١٣٤ ٠

الثقافي والمستوى الطبقي ، كل هذه العوامل أو المتغيرات تلعب دورا محددا في عملية الاختيار ، كما ان علاقة الجوار يمكن ان تحقق نوعا من التواصل .

وقد تناول ابن خلدون ، من قبل دور العصبية فعرفها بأنا الالتحام بالنسب ، كما أشار الى وظيفتها في تدعيم العلاقات الاجتماعية وفي تماسك البناء الاجتماعي للبدو ، ذلك (لان صلة الرحم طبيعي في البشر الا في الاقل) كذلك فهو يرى ان المجتمع القبلي الذى يقوم في اساسه على رابطة الدم هو شرط أساسي في وجود العصبية (١) .

واذا كان على الفتاة البدوية الا تتزوج ممن يقل عنها حسبا ونسبا وثروة ، فان المهر ينظر اليه على أنه مجرد رمز لقبول الزواج ، وانه دفع مقابل حيازة الرجل للمرأة وتملكه اياها ، ويرى كثير من فقهاء القانون أن المهر هو ثمن للاستمتاع (٢) ، وهو حق للزوجة واسرتها على الزوج واسرته. ويختلف مبلغه باختلاف وضع الزوجة الاجتماعي وصفاتها الجسمية والعقلية. ومنزلة أسرتها والطبقة التي تنتمي اليها ، وقد اقر الاسلام ما تعارف عليه الناس في صدد التفرقة بين المهور طبقا لمكانة الزوجة واسرتها ، فاذا ماتزوجت المرأة بأقل من مهر مثلها ، أي بأقل من المهر الذى يدفع عادة لنساء طبقتها فلاوليائها الحق في الاعتراض على هذا الزواج ، وعلى الزوج أن يتم لها مهر مثلها أو يفارقها (٣) . أى ان المهر يتألف من عديد من الظواهر الاجتماعية تتعلق بنوعه ، فقد يتألف من النقود أو الحلي أو منهما معا ، ومن بعض السلع الاستهلاكية التي تقدم كهدية للعروس وأسرتها في المناسبات ، كما يتفق على مقدم المهر أو الصداق ومؤخره ويلازم كل هذا مراسيم وطقوس معقدة يرسمها العرف ويحافظ مجتمع البدو على اتباعها بحذافيرها .

كذلك ينظم نصيب كل فرد في المهر وذلك تبعا لدرجة القرابة (٤) ، فالنظام القرابى له المركز الاول في التنظيم الاجتماعي في المجتمعات التقليدية(٥) من حيث العمل المشترك والتعاون في كل مايمس حياة هذه المجتمعات ولاسيما بين من يرتبطون بروابط الدم والقرابة - وليس هذا التعاون مجرد مساعدات مادية تقدم في مثل حالة المهر والدية فقط وانما هى نوع من المشاركة الوجدانية أيضا .

---

١ - ايف لاكوست : ابن خلدون - ترجمة زهير فتح الله ، مطابع دار الكشاف - بيروت ، صفحة ٦٢ وما بعدها .

٢ ، ٣ - د. على عبدالواحد وافى - المرجع السابق صفحات ١٢٩ ومابعدها.

٤ - د. أحمد ابو زيد ، المرجع السابق ص ١٣٣ .

٥ - المرجع السابق ص ١٦٣ .

نظام تعدد الزوجات Polygamy :

يسير نظام تعدد الزوجات فى المجتمع البدوى طبقا لما أقره الدين الاسلامى من قواعد ، فهو لا يبيح الجمع بين أكثر من أربع زوجات ، كذلك يساوى القانون بين الزوجات فى مراكزهن من حيث الحقوق والواجبات ، وفى الغالب تحدث الزيجات التالية بموافقة الزوجة الاولى فى المجتمع البدوى ويرجع ذلك الى رغبتها فى أن توكل للزوجات الاخريات مساعدتها فى أعمال البيت ، واعمال الغزل والنسيج ، كذلك أشرنا من قبل ان الزوجة الاولى تصبح الرئيسة والموجهة ذلك لان العرف البدوى يعطيها الحق فى أن توجه ضرائرها فى المأكل والمشرب والملبس والمسكن وتدبير شئون البيت وفى تربية الاطفال وتنشئتهم اجتماعيا .

وتذكر بعض المصادر الانثروبولوجية ان نظام تعدد الزوجات يعد من أكثر أنواع الزواج شيوعا فالكثير من الاسر فى العالم متعددة الزوجات ، ويرتبط هذا النظام بالمجتمعات الابوية النسب ، ولكنه لا يظهر فى مجتمعات النسب الامى ، أو فى المجتمعات الصناعية المعاصرة (١) .

واذا كان نظام التعدد قائما فى المجتمع البدوى ، فلا يعنى هذا أنه ظاهرة شائعة هناك ، وذلك بسبب ما يتطلبه التعدد من مطالب اقتصادية وتكاليف مادية ، كذلك فان التعدد كثيرا ما يتم على مراحل مختلفة — أى لا يتم فى فترة واحدة — فليس من المتوقع أن يجد الرجل البدوى قدرة مادية تكفيه لكى يمهر زوجاته التاليات للزوجة الاولى لا سيما وان النظام القرابى يحدد مساعدة الزوج فى دفع المهر الاول فقط ، فالتعدد اذن لا يتم الا اذا بلغ البدوى منتصف العمر عادة وفى هذه الحالة تكون الزوجة الاولى قد كادت أن تكف عن الانجاب — هذا ولقد سبق التنويه ان المجتمع البدوى ينظر الى المرأة التى بلغت الثلاثين من عمرها وكأنها بدأت مرحلة الشيخوخة .

هذا ويظل التعدد قيمة فى حد ذاته بالنسبة للمجتمع البدوى اذ يدل على مدى ثراء الرجل المعدد وعلى حيويته ، فضلا عن كونه وسيلة لزيادة حجم اسرته .

أما شعور الغيرة بين الزوجات فهو أمر لا يعترف به الرجل ، ولا يعنى هذا ان البدوية لا تعانى من هذا الشعور وان سلمت أمرها لله ، وكثيرا ما تترك بيت العائلة لتذهب الى بيت ذويها حين يخطب زوجها أخرى ، وهو فى هذه الحالة مضطر الى ارضائها بهدايا مختلفة ، كذلك فان ذويها يضغطون

---

١ — سورة النساء آية ٣ .

عليها لكى تعود الى أسرة زوجها .. ولقد سنت الشريعة الاسلامية قواعد التعدد .. يقول الله تعالى : (وان خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى ، فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع . فان خفتم الا تعدلوا فواحدة) (١). والعدل المطالب به الزوج ليست فى المحبة القلبية أو الميل النفسى فهو أمر يكاد يستحيل على الطبيعة البشرية ، وانما العدل هنا فى المأكل والمشرب والمسكن والمبيت .. الخ (٢) . وسوف نستوفى هذه النقطة الهامة فىالبحث الميدانى .

الخلاصة : ان نظام التعدد هو نظام معقد يتساند ويتشابك مع بقية النظم الاجتماعية والقيم الثقافية كما يرتبط بسمات المرأة البيولوجية ، والموضع الاجتماعى للرجل وما يترتب عليه من مركز وسيادة كما يشير الى ارتباط ذلك بالنسق الاقتصادى أو بالثروة (٣) .

فالاسرة المتعددة الزوجات عبارة عن وحدة بنائية متشابكة العلاقات مترابط الاقتصاد ومتحدة المكان ـ اذ تقيم فى منزل مشترك وان خصص مكان لكل منهن ـ وفى نطاق هذا كله تتحرك الزوجات لرجل واحد وتتشابك العلاقات ، ويتفاعل الاخوة من زوجات متعددات .

كذلك فان نظام الزواج وما يتصل به من شعائر وطقوس واعراف نظام متشابك معقد وان ظل المحور الاساسى أو المتغير الرئيسى الذى يقوم عليه ويعطيه اسمه هو تنظيم العلاقة الجنسية الشرعية بين الرجل والمرأة ، وتظل المناشط الاقتصادية والاعراف والشعائر المتصلة به متغيرات ثانوية تتفاعل وتتساند وظيفيا معه أى تساعده على اتمام ذلك النمط الاساسى ليس بغريب اذن ان تتأثر سمات شخصية المرأة البدوية به اذ يشكل الزواج فى حياتها القيمة والهدف والامل . فهى تعد نفسها للانخراط فيه وتهيؤها بيئتها الاجتماعية على تقبله بكل شعائره وطقوسه وواجباته وأعبائه .

البناء الثقافى وشخصية المرأة البدوية :

يتركب البناء الثقافى من سمات عامة وسمات خاصة تتداخل وتتشابك فى علاقاتها بعضها ببعض ، مثلها مثل النظم الاجتماعية التى تكون البناء

---

١ ـ سورة النساء آية ٣ .

٢ ـ د. على عبد الواحد وافى ـ المرجع السابق صفحات ٨٢ ـ٨٤ .

٣ ـ د. محمد رياض ـ المرجع السابق ـ صفحات ٥١٦ـ٥١٨ .

الاجتماعي ، مثل هذه الحالة تؤدى بالفعل الى اختلاف صورة الثقافة أوبشكلها من مجتمع الى اخر ، حتى المجتمعات البدوية التى توصف بالبساطة والتجانس النسبيين لا تختلف عن غيرها من المجتمعات فى هذه الظاهرة ٠

ولتوضيح هذا المعنى نأخذ مثالا بثقافة المجتمع البدوى فى صحراء مصر الغربية فان لها سمات عامة أو عموميات Universalities ولها سمات خاصة Specialities ، الاولى تطبع ثقافة البدو هناك بطابع عام يشتركون فيه مع الثقافة السائدة للشعب العربى فى كل مكان – حضره وريفه وصحرائه، وهى ترتكز الى أصول الثقافة العربية – الاسلامية التى تتمثل فى انماط السلوك والتفكير والقيم والمعتقدات الامر الذى يوسع من دائرة اطار ثقافتنا ليضم معه ثقافة الشعوب الاسلامية ، لا سيما تلك التى تشترك معنا فى اللغة وفى السلالة ، وأما السمات الخاصة فترجع الى اندماج السمات الثقافية فى المجتمع البدوى ، كما تتفاعل مع عناصر وسمات من خارج ذلك المجتمع ، كما ترجع الى تزامن الاحداث والظواهر التى تحدث بهذا المجتمع ، والى تساندها وظيفيا مع النظم الاقتصادية والسياسية والقرابية ، كذلك فان تعميق بعض السمات واستبدال غيرها وانتقاء البعض من التراث الثقافى وحذف الاخر أمر وارد ٠٠ كل هذا يجعل للمجتمع البدوى طابعا ثقافيا خاصا ، رغم ما يعكسه من طابع عام موحد مع غيره من المجتمعات العربية – الاسلامية ٠

لنأخذ مثلا من تقاليد نسق الضيافة والتى اشتهرت بها الشخصية الاساسية العربية ، حين طبقها ساكن الصحراء طبعها بطابع خاص يتفق مع البيئة الطبيعية ، مما جعل أسلوبه فى الضيافة يختلف عن الاساليب المطبقة فى أنحاء البلاد العربية ، كذلك فان المبدأ والتطبيق يتفاعلان مع بقية أنساق القيم والعادات السائدة فى المجتمع البدوى ومع النظم الاقتصادية والقرابية هناك ، الامر الذى أكسب ثقافة البدوى سمة خاصة أصبحت تلصق بشخصيته أكثر من أن تسم شخصية العربى ساكن الحضر أو الريف – وفى اطار المدخل التاريخى ، أثر عنه أنه مهما كانت حالته الاقتصادية ، فهو يرحب بالطارق لابوابه ليلا كان أم نهارا ، ويفسح له أفضل مكان لاقامته ويستضيفه لمدة ثلاثة أيام ، لا يسأله عن هويته أو عن المكان الذى جاء منه أو ذلك الذى يقصده ، ثم يودعه بمثل ما قابله من الحفاوة والتكريم ، وهو لا يتورع عن أن يسلك نفس السلوك تجاه أى شخص غريب حتى لو عرف فى ضيفه ضالته التى يبحث عنها ليأخذ منه ثأرا أو لينتقم منه ٠

وبالمقابل فان للمرأة البدوية ثقافتها الخاصة التى تنطوى تحت هذه السمة الثقافية العامة ومن هنا كان اختلاف نموذج شخصيتها عن نموذج

شخصية الرجل ، فلقد اشتهرت بالحرص - ولا نقل البخل - وهى بذلك كانت أكثر استجابة لقسوة الظروف الطبيعية وتوقعا لاحداث المستقبل ، وتخوفا على مصير أبنائها واعضاء اسرتها ، وتفسير ذلك أن دور الرجل السيادى ، وحرصه على السمعة الطيبة جعله يتمسك بسمة الكرم تلك التى ورثها عن أسلافه ، وهو أيضا يتسم ببعد النظر اذ يغلب على الظن انه قد يقع فى نفس الظروف التى وقع فيها ضيفه وهو يجوب الصحراء باحثا عن كلأ أو ماء أو عن هدف اخر ، أما المرأة فبحكم ارتباطها بالحاجات المعيشية الضرورية فهى ترى فى هذا التقليد مغالاة فى كرم الضيافة ، وتبذير ان لم يكن سفها من شأنه أن يعرضها وأفراد اسرتها الى ذل الحاجة والسؤال فى هذا الموقف تستجيب المرأة لدوافعها السيكولوجية فضلا عن توافقها بالظروف الطبيعية .

مثل اخر يوضح كيف تتفاعل السمات الشخصية للمرأة البدوية مع انساق العادات والتفاليد ، فعلى الرغم من عدم حرص البدوية على أداء فروض العبادة بانتظام ، فهى دائمة الاحساس بوجود الله ، وهى تلجأ اليه فى أوقات محنتها وأزماتها ، لا سيما حينما تعجز عن ايجاد حل لمشكلاتها العاطفية أو الوجدانية وتستبد بها حالة الحزن لفقد عزيز لديها .

وهى فى استسلامها للقضاء والقدر لا يعنى تواكلها ، فلقد اتسمت بالكفاح والصبر والمثابرة فى مجابهة الظروف التى تمر بها ، كما أثر عنها حبها لاطفالها وتعلقها بهم ، فمنهم تستمد مكانتها ودورها الاجتماعى وعليهم تعتمد فى أوقات شدتها حين يتقدم بها السن ، وانما يعنى أن هناك حدودا لارادتها وقوتها فالسلطة التى منحتها اياها الاوضاع الاجتماعية لا تيسر لها أن تعارض الرجل ، كذلك فان النظام الاسرى يرتبط بسيادته ، وبالتالى فهو يعكس قيمة الذكور واتجاه الاخرين نحوها ، والمتوقع والحالة هذه أن يتسم سلوك البدوية فى بعض المواقف بالخضوع والاستسلام ، ذلك لان مفهوم السلطة يرتبط بمفهوم القوة وكلاهما يرتبطان بحرية البدوى فى استخدام ما منحه له التراث من سيادة وتفوق على المرأة .

يتضح ان هذا انه لكى نفهم شخصية المرأة البدوية لابد من أن نتعرف على مواقفها واتجاهاتها فى علاقاتها مع أعضاء مجتمعها وفى اطار الانساق والنظم المتشابكة فى هذا المجتمع .

اذا كانت هذه حقيقة العلاقة بين السمات الثقافية للمجتمع البدوى وبين سمات شخصية المرأة البدوية فما هو الاسلوب الذى تتشكل به شخصيتها من خلال أنماط الأنساق القيمية التى تتفاعل معها ، ما دور التنشئة أو

التطبيع الاجتماعي Socialization في تشكيل هذه السمات وكيف تكتسب ثقافة مجتمعها؟ ما هو دورالتراث الاجتماعيSocial Heritage في عملية التطبيع واكتساب الثقافة Acculturation وما دورها هي في استمرار ثقافة مجتمعها وفي دعم وتغيير ما يسود مجتمعها من تقاليد وعادات ؟ كل هذه أسئلة سوف نحاول الاجابة عنها في بحثنا الميداني ولكن لابد من تمهيد لهذا البحث في هذا الجزء الثـــاني ٠

سوف نجد أنفسنا مضطرين الى عدم التعرض الى الخـلافات بين علماء الانثروبولوجيا الثقافية وعلماء الاجتماع حول مفاهيم الثقافة والمجتمع والنظم والشخصية ٠ وانما لابد لنا من أن تأخذ ببعض تعاريف لهذه المفاهيـــم تحقيقا لاهدافنا في توضيح كيف تتداخل هذه العناصر معا ، وكيف تستجيب لهـــا شخصية المرأة البدوية فتصبح نموذجا اساسيا لنوع هذه الشخصية ٠

يشير معنى (ثقافة) الى طرق المعيشة وأنماط الحياة وقواعد العرف والتقاليد والفنون التكنولوجية السائدة في مجتمع ما والتي يكتسبها أعضاؤه ويلتزمون بها في سلوكهم وفي حياتهم (١) ٠

ويشير معنى (مجتمع) الى ذلك المجموع المنظم للافراد الذين يشتركون في أداء عمل اجتماعي معين ، تحقيقالهدف معين ويتبعون أســـلوبا معينا في الحياة ، وبالتالي فان معنى مصطلح نظم يشير الى تلك الاساليب المســـتقرة والمقننة والقواعد المقررة التي تحكم العلاقات القـــــائمة بين الافراد والزمر الاجتماعيـــــة (٢) ٠

كما يشير معنى الشخصية الانسانية الى تنظيم الفرد لافكاره وأعماله واتجاهاته في ضوء المعايير الاجتماعية والاطار الثقافي ، وهو تنظيم ضروري فمن شأنه أن يجعل هذه الشخصية وحدة في أساسها (٣) ٠

من التعريفات السابقة يتبين مدى تشابك المتغيرات بعضها مع بعض بحيث يصعب فصل كل منها بعضه عن بعض ، فالنظام القرابي في المجتمـــع البدوي يعمل على وضع واقرار أساليب العلاقات التي تربط أعضاء العائلة أو البدنة أو العشيرة ، كمالا بد من ان يرتكز الى نسق من المعايير الراسخة

---

١ ــ د٠ احمد ابو زيد ــ المرجع السابق ص ١٨١ ٠

2. Ginsberg, M., Sociology, G.U.P. 1934 P. 42.
3. Linton, R., The Cultural Background of Personality, New York, 1945.

والقيم الثابتة التى لابد من تمسك الجميع بها ، ولكى يؤدى البناء الاجتماعى وظيفته ، فعلى أفراد المجتمع وجماعاته ان يكونوا فكرة واضحة عن توقعات الاخرين وما يجب عليهم أن يعملوه ٠٠ ومن ثم فان العلاقات التى تربط بين المرأة البدوية واعضاء الجماعة يحكمها نسق من التقاليد والقيم والمعايير وهى انساق ثقافية تتساند بنائيا ووظيفيا مع بقية الانساق المجتمعية الاخرى ٠

واذا كانت الثقافة تمتاز بخاصية الاستمرار والتعقيد فمن هنا كان مقابلتها (بالتراث الاجتماعى) ذلك الذى وصفه جراهام والاس Graham Wallas بأنه المعرفة والوسائل المؤدية لتحقيق الاغراض والعادات التى تنتقل من جيل الى اخر عن طريق المشاركة فى الحياة الاجتماعية والتربية ، كذلك يتضمن الفنون والاختراعات والالات والمعارف المتوارثة والاساطير والتقاليد والرموز والاداب العامة والنظم السائدة التى تميز الانسان وكلها وسيلة للسيطرة على البيئة (١) ٠

فاذا كان التراث الاجتماعى يمثل حصيلة النشاط البشرى سواء مايتصل منه بالاشياء المحسوسة التى ابتكرها وصنعها واستخدمها الانسان ، فهو يشمل الجانب اللامادى من الحياة وتتضمن طرق المعيشة وقواعد العرف والتقاليد والاساطير والرموز والآداب ، ومن هنا يبدو دوره فى عملية تطبيع النشء على النحو الذى يقره النظام الاجتماعى ، ومن خلاله أيضا تؤكد بعض نماذج السلوك والتفكير التى يعتبرها المجتمع بمثابة معايير يقاس بها سلوك العضو فى الجماعة ٠

كذلك تتضح أهمية عملية الاكتساب والتعليم والدور الذى يلعبه المحيط الاسرى ولا سيما فى مرحلة الطفولة وكيف تكتسب البدوية عناصر ثقافتها حتى تتحول من مجرد كائن بيولوجى الى كائن اجتماعى وتتسم شخصيتها بسمات أساسية تميزها بوضوح عن سمات الريفية أو الحضرية ٠

ما هى العلاقة اذن بين سمات شخصية البدوية والبناء الثقافى لمجتمعها ؟

حيث لا يمكن ان تنمو الشخصية الا فى محيط ثقافى ، فان توحدها مع المجتمع يرجع اصلا الى دور الثقافة فى حياتها ، فالعلاقة بينهما لا تفهم الا فى ضوء التفاعل بين الجزء والكل واعتماد كل منهما على الآخر (٢) ٠

---

1. Graham Wallas, Our Social Heritage, New Haven, 1921, P.41.

٢ ـ د٠ سيد محمد غنيم : سيكلوجية الشخصية ، دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ الطبعة الاولى ١٩٧٣ ص ١١٤ ٠

تواجه الطفلة البدوية منذ نعومة اظفارها العديد من مشكلات التوافق والتكيف مع البيئة الطبيعية والاجتماعية مثل سد الحاجات الضرورية ، وحماية الذات ، والحاجة للشعور بالامن وتجنب الخطر ، وان تحب وتحب ، وان تحتمل ألوان العقاب التى تفرضها وسائل الضبط الاجتماعى حتى لا ينبذها المجتمع ، وأن تقتدى بنماذج الشخصية ، وأنماط السلوك التى يقرها المجتمع باعتبارها تجسيد للسلوك المتوقع ٠٠ ومن ثم فهى تلقن معايير السلوك التى يغرسها الوسط الاسرى كجزء من ثقافة مجتمعها والتى تنقل اليها عن طريق الرموز والاساطير والامثلة الشعبية ، هذه العلاقة الوثيقة بين القدرات الخاصة أو الموروثة أو الاساسى البيولوجى للشخصية وبين الثقافة جعل ويسلر Wissler يصفها بأنها حصيلة السلوك الانسانى وانه لابد من تحديد أساسها البيولوجى اذ لا يمكن فصل الظواهر السيكولوجية عن الثقافية ، فالاولى أمور فطرية غريزية والثانية مكتسبة ، فاستعداد الانسان لتقبل الثقافة غريزى اذ يولد الطفل وهو مزود باستعدادات معينة تعده لان يتصرف كعضو فى جماعته أو عشيرته أو قبيلته ، وبذلك يشارك فى ثقافتها ويمارسها ، كما انه لايستطيع أن يكتسب التقاليد الثقافية الا فى حدود هذا الاستعداد الفطرى (١) ٠

ودون التعرض لمناقشة رأى ويسلر نؤكد ما سبق أن قلناه فى الجزء الاول من هذه الدراسة ان هناك تبادل بين البيئةالثقافية والاجتماعية والطبيعية وبين الشخصية وهو الشىء الذى اثبتته ادلة البحوث الانتروبولوجية والاجتماعية (٢) ٠

أما عن الجزء المادى من الثقافة فان البدوية تتعلم كيف تستخدم الادوات التى ورثتها عن أمها فى طهى طعامها وكذلك تفعل بالنسبة لمهنة رعى الغنم والزراعة البدائية ، وان كان هذا الاستمرار فى استعمالالادوات لا يعنى عدم تغييرها لهذه الادوات اذا ما انتشر البديل واكد فائدتهكما هو الحال فى الصحراء الغربية اذ بدأت البدوية تستخدم فى طهى الطعام الوسيلة الجديدة (وابور الجاز) الى جانب الموقد ــ وهى الوسيلة القديمة ــ أى ان نوع الثقافة المادية التى تنتشر فى جماعتها هى التى تعين الادوات التى تستخدمها والملابس التى ترتديها والحلى التى تتزين بها ــ وهكذا ٠

---

1. Wissler, C., Man and Culture, Harrap, (N.O.) P. 251.

٢ ــ ماكيفروبيج ــ ترجمة د٠ احمد علىعيسى ، المرجعالسابق ، الجزء الاول صفحة ١١٥ وتوابعها ٠

كذلك فان البدوية تعتمد على غريزة الامومة في كيفية ارضاع طفلها ولكن لابد لها أيضا من أن تعتمد على أمها او عجـائز اسرتها فى التغلب على مشكلات الرضاعة والفطام ، وهى عمليات معقدة تحـاط بطقوس وأساليب تتفق مع التراث الاجتماعى ، فمثلا ضرورة أن تخفى الام رضيعها وهو يرضـع خوفا من عيون من اشتهرت بالحسد ، وكذلك تحرص البدوية على أن يمر بطفلها عاملين كاملين قبل أن تفطمه استجابة للانماط الثقافية وكذلك للتعاليم الدينية ـ ومثل هذا الحرص يستتبعه حرص اخر وهو عـدم حمل طفـل جديد حتى لا تؤذى طفلها صحيا ٠٠ وحين يحل موعد فطـامه فهى تستخدم نفس الاساليب التى ورثتها عن أمها وجدتها ٠

هكذا تتفاعل البدوية مع الانماط السلوكية وأنساق القيم والمعـايير فى مجتمعها ، وهى تنقل بدورها الى ابنتها ما تعلمته من أسـاطير وأمثلة وفنون شعبية ٠٠ ومن خـلال أغانى فلـكلورية محملة ومشـحونة بآمال الجماعة والامها ، ومن خلال عمليات التقليد والمحاكاة ٠

ومن هنا تبدو أهمية عملية التطبيع الاجتماعى كما يبدو أهمية التنظيم القرابى فى تنشئة الفتاة ثقافيا وتغذيتها بالتجارب والخبرات والاتجاهات والتى ينقلها لها من يحتكون بها من أعضاء اسرتها ٠

الخلاصة :

لكل ثقافة عموميات من شأنها أن تعطى المجتمع صفة التجانس والوحدة الثقافية ووحدة المشاعر والعادات والممارسات التى يشـترك فيها أعضـاء المجتمع رجاله ونساه كالشعائر والطقوس التى تقام فى المناسـبات المختلفة ، وكنسق تبادل الهدايا ، وكأساليب القصاص والعقوبات ، وكالمعتقـدات الدينية ، ولها أيضا خصوصـيات اذ ينفرد الرجال ببعض القواعد السلوكية والممارسات كما تنفرد النساء بالبعض الاخر ، كذلك بالنسبة لثقافة فئات الاعمار المختلفة من الجنسين ، فللفتيات نظام للمحرمات ووسـائل للضـبط تختلف عن المتزوجات ، فالطفل الذكر فى المجتمع البدوى ينال الحظوة ، كما ينال الكثير من المحبة والعطف منذ ولادته ، كما يرتبط بأبيه منـذ السابعة ، بينما تستمر الفتاة فى رعاية امها ، وان اعترف الكبار بما للطفـل من حقوق ليحدد اتجاهاتهم المختلفة نحوه ٠٠ وفى الامثال الشعبية ما يدعم هذه الاقوال ٠

مثال ذلك (ان كبر ابنك خاويه) وهو يشير الى نظام التنشئة الاجتماعية فى المجتمع البدوى ، فضلا عن مزج التراث الشعبى بالمعتقد الدينى – فى حين أن الفتاة ترتبط بالمثل القائل (اكفى القدرة على فمها تطلع البنت لامها) .. وهو يدل على مدى اعتراف المجتمع البدوى بأهمية الوراثة الطبيعية والمكتسبة فى حياة الفتاة ومن هنا القول من (شابهت أمها فما ظلمت) تأكيدا للقول من شابه أباه فما ظلم .

سوف نتعرض بتفصيل لهذا التداخل بين الانساق والنظم فى تكوين شخصية البدوية وفى طبعها بسمات تختلف عن سمات شخصية الريفية والحضرية فى الجزء الثالث ان شاء الله ، وان كنا نؤكد ماقلناه فى مطلع هذا الجزء ان الخلاف فى الدرجة وليس فى النوع اعتمادا على عموميات الثقافة فى أنحاء الوطن العربى .

عالم الكتب

ورد الى المجلة مجموعة كبيرة من الكتب فى الفلسفة والاجتماع ، سوف نتناول فى هذا العدد عرض كتاب (فلسفة الملا ٠٠ صدرا) على ان نعرض هذه الكتب تباعا فى الاعداد القادمة ٠

أما الكتب التى وصلت الى المجلة باللغة الانجليزية فهى :

1. Ghazali's Theory of Virtue, by Mohamed Ahmed Sherif, 1975, State University of New York Press, Albany.
2. The Life of Ibn Sina : A Critical Edition and Annotated Translation by William E. Gohlman. Albany, New York : State University of New York Press, 1974.
3. "Essays on Islamic Philosophy And Science" Edited by George F.
4. Al-Kindi's Metaphysics : With Introduction & Commentary by Alfred L. Irry, State University of New York Press, Albany 1974.

وأرسل لنا الدكتور محمد عاطف العراقى أستاذ الفلسفة الاسلامية المساعد بآداب القاهرة ، الكتب الاتية :

١ ــ النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ــ دار المعارف بمصر عام١٩٦٨م٠
٢ ــ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ــ دار المعارف بمصر عام ١٩٧١م ٠
٣ ــ مذاهب فلاسفة المشرق ــ دار المعارف بمصر ١٩٧٥م الطبعة الرابعة ٠
٤ ــ تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ــ دار المعارف ١٩٧٦ الطبعة الثالثة
٥ ــ ثورة العقل فى الفلسفة العربية ــ دار المعارف بمصر ١٩٧٦ الطبعةالثالثة

وللدكتورة سهير مختار ــ مدرسة الفلسفة بكلية البنات بجامعة الازهر :

١ ــ التجسيم عند المسلمين : مذهب الكلامية ــ ١٩٧١ القاهرة ٠
٢ ــ كتاب مصارعة الفلاسفة ــ ديسمبر ١٩٧٦م ٠
٣ ــ محاضرات فى الاخلاق ــ القاهرة ١٩٧٦م ٠
٤ ــ فى فلسفة الحضارة : الجزء الاول(الحضارةالاغريقية) مؤسسة الثقافى الجامعة ــ تأليف الدكتور احمد محمود صبحى ٠
٥ ــ مختارات فى علمالاجتماع والانثروبولوجيا ــ د٠ أحمد النكلاوى ــ دار النهضة العربية ١٩٧٦م ٠

(الملا صــــدرا) ٠٠ عالم وفيلســـوف

قليل من القراء العرب من سمع بـ (الملا صدرا) ، وأقل منهم من قرأ عنه ، والاندر من هؤلاء جميعا من قرأ له ٠٠

فمن هو (الملا صدرا) ؟ وما هي أشهر آثاره ؟ وأهم آرائه ؟ ذلــك ما سنعرضه بايجاز فيما يلي :

ان (الملا صدرا) هو محمد بن ابراهيـم بن يحيى ، المتوفى عام ١٦٤١م، والملقب بـ (صدر الدين) ، لما عرف عنه من نبوغ ، ثم ذاع صيته ، فيما بعد، باسم (الملا صدرا) اختصارا ٠ ومن أشـهر مؤلفاته (الاسفار العربية) ، ومن آرائه المهمة قوله بـ (استحالة الاشياء) أى امكان تحولها من حالة معينة، الى حالة اخرى مغايرة للاولى ٠

وقد برهن العلم الحديث على صـحة تلك المقولة ، على ايدى علمـاء طبقت شهرتهم الافاق من امثال داروين واينشتاين وزملائه ، دون ان ينـال صاحبنا ادنى ذكر ، على الرغم من انه سبقهم بما يزيد على قرنين من الزمان بالنسبة لداروين ، وما يقرب من ثلاثة قرون بالنسبة لاينشتاين وصحبه ٠

ولكن هذه الحقيقة لم تنجل الا مؤخرا ، وذلك حين اصدر الاستاذ فضل الرحمن كتابه القيم المعنون : (فلسفة الملا صدرا) The Philosophy of Mulla Sadra الذى نقدمه الآن للقراء ٠

ونحن لم نعلم بقيمة هذا الكتاب واهميته العلمية ، لولا الدكتور محسن مهدى ، الاستاذ بجامعة هارفرد ، وعضو الهيئة المشرفة على جمعية (الحكمة) للدراسات الفلسفية والعلوم الاسلامية ، والذى اهدى مجلتنا هذه ـ مشكورا ـ الكتاب الذى نحن بصدده مع مجموعة من الكتب القيمة الاخرى ، التى اشرفت الجمعية المذكـورة على نشرها ٠

ويقع الكتاب فى (٧ + ٢٧٧) صفحة بالحجم الاعتيادى ، وهو مطبوع على ورق صقيل ، وفى حلة قشيبة ، وصادر عن مطبعـــة جامعة نيويورك الرسمية ، State University of New York عام ١٩٧٥م ٠

ويحتوى الكتاب على مقدمة ، وثلاثة اجزاء ، وخاتمة ، وفهرســين تحليليين ، للموضوعات ، ولاسماء الاعلام ، الوارد ذكرها فيه ٠

ويستعرض المؤلف فى مقدمة كتابه ، الخصائص المميزة لفلســفة (الملا صدرا) ، واصالته ، واعماله ٠ ويكرس الجزء الاول من الكتاب فى البحث فى الانطولوجيا أو علم الوجود ، علم الكائنات وحقيقها Ontology

ويضم هذا الجزء خمسة فصول هى :

١ ـ ميتافيزقا الوجـود Mytaphysics of Existence

٢ ـ الماهيـــة Essence

٣ ـ طبيعة الســببية Nature of Causation

٤ ـ علاقة الله بالعـــالم God-World Relationship

٥ ـ الحركة والزمن ونظام العالم Movement, Time, and World-Order

أما الجزء الثانى من الكتاب فيكرسه المؤلف للبحث فى الالهيات Theology ويحتوى هذا الجزء على ثلاثة فصول . يفرد الفصل الاول فى البحث فى الطبيعة الالهيـــة God's Nature ، ويختص الفصلان الاخران ، منه فى البحث فى الصفات الالهية God's Attributes .

أما الجزء الثالث من الكتاب ، فيتناول البحث فيه موضوع (الانسان وقدره) Man and His Destiny . ويتألف هذا الجزء من خمسة فصول . يفرد الفصل الاول منها فى البحث عن طبيعة الروح The Nature of the Soul ويخصص الفصول الثلاثة التالية له فى البحث عن نظرية المعـــــرفة Theory of Knowledge ، مناقشا قضايا الوجود الذهنى Mental Existence والادراك الحسى والتخيل Perception and Imagination والعقل The Intellect

ويكرس الفصل الخامس منه فى البحث فى موضوع الاخرويات ، أى فلسفة البعث والنشور Eschatology ، مؤكدا بالادلة على اســـتحالة تناسخ الارواح Transmigration ، ومبرهنا على (المعاد) ، أى وجود حياة اخرى بعد هذه الحياة الدنيوية After life مناقشا طبيعة تلك الحياة الاخروية The Nature of After life .

وهنا ، كما فى بقية الفصول الاخرى من الكتاب ، تتجلى عبقـــرية ـ الملا صدرا ، وتتبين اصالته ، بشكل رائع ، تجعل القارىء ، يتساءل ـ من حين لاخر ـ فيما اذا كان داروين واينشتاين وزملاؤه قد سبق لهم الاطلاع على ما كتبه هذا العالم الجليل ، ونقلوا عنه ما ينسب اليهم من نظريات واراء؟

ومهما يكن من أمر ، فالكتاب يهدف ـ كما أبان مؤلفه ـ الى تقـــديم شرح واف ، ودراسة تحليلية نقدية لفلسفة الملا صدرا .

وفى رأينا ، ان المؤلف قد اصاب مرماه ، واجاد ، وافاد ، وأظهر ألمعية تجلت فى مختلف صفحات الكتاب . ولا يسعنا الا أن نهنىء المؤلف وجمعية

(الحكمة) على اخراج هذا السفر القيم ، الذى يعد ـ بحق ـ كشفا عن احد كنوز الفلسفة الاسلامية النادرة · متمنين للمؤلف والجمعية ، المذكورة ، مزيدا من النجاح فى مسعاها الرامى الى التعريف بالتراث الاسلامى واحيائه ونشره ·

وكم تمنينا ان يكون هذا الكتاب باللغة العربية ، لكى تتاح للقارىء العربى فرصة التعرف عليه ، وعلى احد اعلام الفلسفة العظام ، الذين بلغوا من نكران الذات حدا ، قل ان عرف لهم التاريخ مثيلا · ولقد صدق من قال:

وانما المرء حديث بعده فكن حديثا حسنا لمن روى

وقد كان (الملا صدرا) كذلك ، وها هى آثاره تتحدث عنه ، وتغنى عن التعريف به ·

د· باقر الحسنى

طرابلس فى ١٨ـ٤ـ١٩٧٧م

دليل التعارف

تزمع مجلة (الحكمة) إصدار دليل تعارف للمشتغلين بالفلسفة والإجتماع فى كافة أرجاء الوطن العربى حتى يعرف بعضهم بعضاً ، وقد وصلت إلى إدارة المجلة مجموعة من البيانات عن بعض الزملاء وسوف نبدأ فى نشرها إبتداء من العدد القادم لذلك فإننا ندعو الزملاء إلى التعاون معنا بإرسال بيانات عنهم تشمل الإسم والوظيفة ، وموضوع الماجستير أو الدكتوراه ، أهم البحوث التى صدرت لهم ... إلخ .

تحية وفاء وعرفان وتكريم
للأستاذ الدكتور/عثمان أمين

بمناسبة بلوغه السبعين عاما رأت طائفة من أصدقائه ومحبيه إصدار كتاب تذكارى يضم بحوثاً فلسفية تهدى إليه. ويشرف على هذا العمل العلمى الجليل الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومى مدكور رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

ترسل البحوث بإسم الأستاذ/سعيد زايد مجمع اللغة العربية ٢٦ شارع د. طه حسين بالجيزة/القاهرة.

محسن ابو يوسف الكويتي

جمعية فلسفية

تتقدم مجلة (الحكمة) إلى الزملاء المشتغلين بالفلسفة في أرجاء الوطن العربي باقتراح لإنشاء جمعية فلسفية على مستوى الوطن العربي وخارجه وكذلك لعقد مؤتمر فلسفي يحدد فيما بعد ونرجو من الزملاء التعاون معها بإرسال آرائهم ومقترحاتهم بخصوص هذا الموضوع .

تصويب الأخطاء

السطر-الصفحة	الخطأ	الصواب
١٠ — ٤١	فانها	فانه
١٠ — ٤١	تمثل	يمثل
٥ — ٤٤	لكى	لكن
٢٣ — ٤٤	الزمن	الزمنى
١٨ — ٤٥	لجانب	الجانب
٢٤ — ٤٩	فرفضتاه	فرفضناه
٢٢ — ٥٠	من	مع
١٤ — ٧٤	فيكتون كوزن	فيكتور كوزان
١٢ — ٧٥	بهذه	به هذه
٢١ — ٧٥	أو	تحذف
١٣ — ٧٨	ضم	رأس
١٣ — ٧٩	ووجدها	ووجدوها
٣٢ — ٨٠	الا صحاب	الا صحاح
١٠ — ١٠٢	ووصل نهاية	ووصل فى نهاية
٩ — ١٠٣	يحضى	لخص
٨ — ١٠٦	تتحدده	تحدده
١٥ — ١٠٧	لا ثبات	برهان الحصر لاثبات
٥ — ١٠٨	هى	تحذف
١٩ — ١١٣	هو	وهو
٢٣ — ١١٢	عند	نجد
٣ — ١١٤	تقابلها	تقبلها
٧ — ١١٤	رض	غرض
٢٣ — ١١٥	فك	فلم
١٤ — ١١٩	Separatis	Separatio
٤ — ١٢١	نسبته	نسبة
٢٥ — ١٢٢	المتحددة	المتحدة
٢٦ — ١٢٢	تحديد	تحديده
١٤ — ١٢٣	فاننا	قلنا
٢١ — ١٢٣	والنسفن	والنفس
٢٢ — ١٢٣	لا	ولا
١٤ — ١٢٤	بحدس	بحدسى
١٥ — ١٢٤	الميتافيزيقا	الميتافيزيقية

السطر- الصفحة	الخطأ	الصواب
٨ — ١٢٦	Klans	Klaus
٢٩ — ١٢٦	Destructioneers	Destructonum
٣١ — ٢٥٧	أحوالى	أحوال
١٦ — ٢٥٨	برا كز	يركز
١٨ — ٢٥٨	عملية	عملية Process
١ — ٢٥٩	التنمية	التنمية
٢٨ — ٢٥٩	الضفارات	الحضارات
٣١ — ٢٥٩	مستمراتها	مستعمراتها
١١ — ٢٦٠	العكس	العكس اذ
٢٠ — ٢٦٠	المسداعات	المساعدات
٢١ — ١٦٠	الارتماء	الادعاء
٢٢ — ٢٦١	يستعملها	تستعملها
٣١ — ٢٦٠	مثلا	مثل
٣٢ — ٢٦٠	الثأ	الثالث
٣ — ٢٦١	بحملة د	بحماية
٣٢ — ٢٦٢	هدية	هديه
١١ — ٢٦٣	مويداً	مؤيدو
ص ٢٦٣ فرعى عنوان	التنمية	التنمية والاسلام
٢٩ — ٢٦٤	عمان	عن
٤ — ٢٦٥	الثالم	العالم
٧ — ٢٦٥	طرقا	طرق
٢٦٦ المراجع	انظر أيضاً	تحذف
١٣ — ٢٦٧	Welber	Weber
١٤ — ٢٦٧	Welber	Weber
١٠ — ٣٣٣	النقدية	النقية
١٧ — ٣٣٤	أثرنا	أشرنا
١٧ — ٣٣٤	السابق	السابق الى
١ — ٣٣٥	حندون	جلدون
٢١ — ٣٣٥	وأن	وأنه
٤ — ٣٣٧	تمثله	تمثلته
٣ — ٣٤٤	أن	أنه

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع ارشيف الانترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

مطابع الثورة العربية ـ طرابلس

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة
مكتبتي الخاصة
على موقع ارشيف الانترنت
الرابط
https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

مطابع الثورة العربية – طرابلس